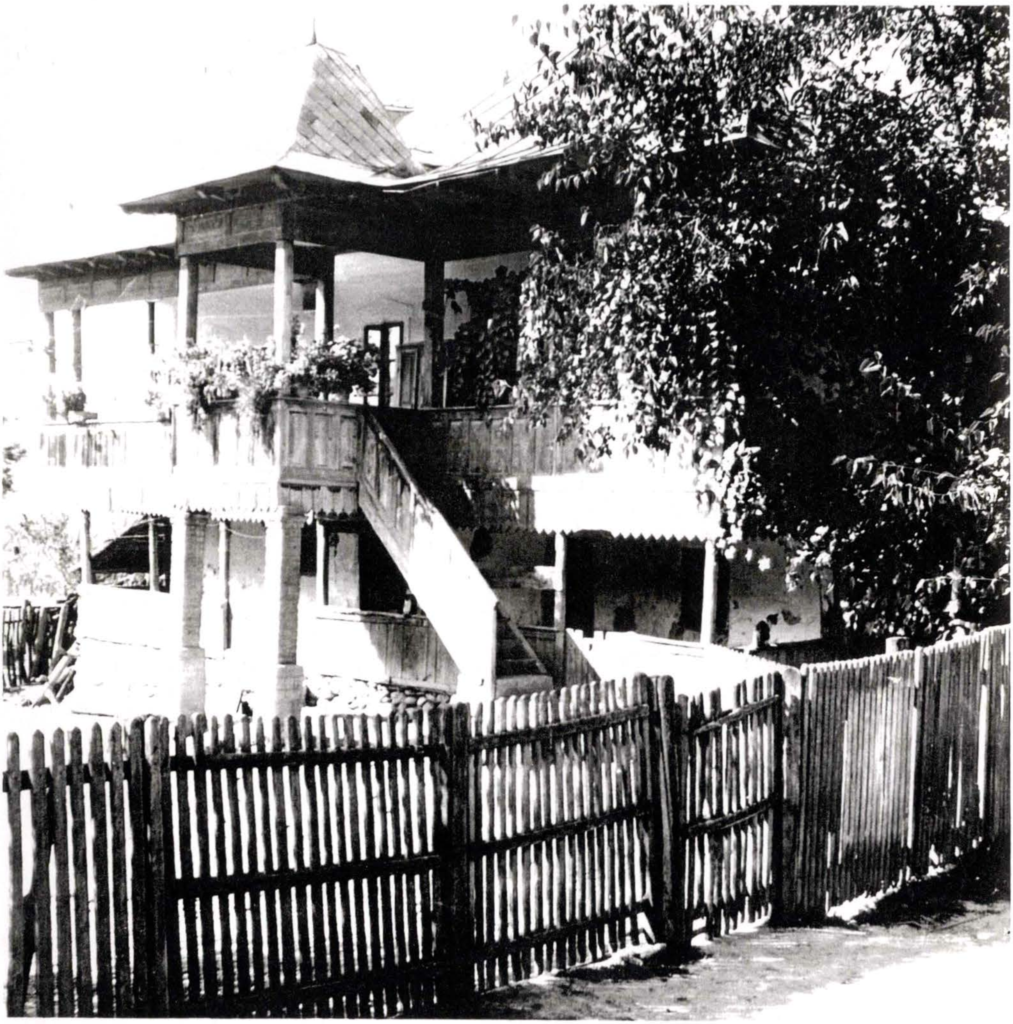


ETUDES ROUMAINES ET AROUMAINES
STUDII ROMÂNEŞTI ŞI AROMÂNEŞTI

VI

SOCIETES EUROPEENNES

Sous la rédaction de Paul H. Stahl

L.A.S. – 52, rue du Cardinal Lemoine; 75005 Paris

Les volumes ne se vendent pas, ils sont offerts gracieusement aux institutions de recherche et d'enseignement.

1) L'Ecole sociologique de Bucarest. 1935-1965. Paris, 1986, 27 pp.

2) Vasile TEGA – American, English and French Travellers on the Vlachs (19^{th}-20^{th} Century). A bibliography followed by a subject and a place-names Index. Paris, 1986, 81 pp.

3) Henri H. STAHL – Nérej, un village d'une région archaïque. Matériaux et Documents. Paris, 1987, 55 p.

4) Valer BUTURA – Enciclopedie de etnobotanică românească ; vol. II, « Credinţe şi obiceiuri despre plante » ; Paris, 1988, 93 pp.

5) Henri H. STAHL – Povestiri din satele de altădată. (Photographies par P. H. Stahl) ; Paris, 1989, 167 pp.

6) Şerban VOINEA – 1894-1969. Contribution à l'histoire de la social-démocratie roumaine. Paris, 1990, 89 pp.

7) Les Roumains orientaux. Românii din răsărit. Paris, 1990, 180 pp.

8) Etudes roumaines et aroumaines. Vol. I. Paris-Bucarest, 1990, 158 pp.

9 a) Olga SAPKIDIS – Kaissariani; un quartier de refugiés, à Athènes. Paris, 1991, 68 pp.

9 b) Cristina CODARCEA – L'ancien système fiscal roumain. Paris, 1992, 77 p.

10) Etudes roumaines et aroumaines. Vol. II. Paris – Bucarest, 1993, 170 pp.

11) Constantin Brăiloiu et Henri H. Stahl. Paris - Bucarest, 1995, 87 pp.

12)Monica TRIPON – Povestiri din Beliş. Paris, 1996, 56 pp.

13) Etudes roumaines et aroumaines. Vol. III. Paris, Bucarest,1996, 140 pp.

14 a) Paul H . Stahl – Articole (reprint) ; vol. I, 1957-1963, Paris, 1997, 216 pp.

14 b) Etudes roumaines et aroumaines. Vol. IV. Paris-Bucarest, 1999, 97 pp.

15 a) Paul H. Stahl – Articole (reprint), vol. II, 1955-1966 (articles signés avec Paul Petrescu).

15 b) Henri H. STAHL – Sociologia şi istoria ; Nicolae Iorga şi Dimitrie Gusti. Paris-Bucarest, 2000, 53 pp.

16 a) Paul H. Stahl – Articole (reprint), vol. II, 1955-1966, 2-e partie, Paris, 1997, 136 pp. (articles signés avec Paul Petrescu).

16 b) Etudes roumaines et aroumaines. Vol. V. Paris- Bucarest, 2000, 80 pp.

17 a) Paul H. Stahl – Articole- Articles-Beitrage (reprint), vol. III, Paris, 1998, 144 pp.

17 b) Monica BUDIŞ – Românii de pe Valea Timocului. Paris, 194 pp.

18 a) Paul H. Stahl – Articole-Articles-Beitrage (reprint), vol. IV, 1965-1970, Paris, 1998, 137 pp.

18 b) Ion CHELCEA – Lucrări inedite. Paris-Bucarest, 2001, 77 pp.

19) Paul H. STAHL – Familia şi şcoala; Bucureşti 1949-1952. Contribuţii la sociologia educaţiei. Paris, 2001, 144 pp.

Illustration de la couverture : maison paysanne, dép. de Gorj (photo P.H.Stahl, 1964.

sociétés européennes
20

ETUDES ROUMAINES ET AROUMAINES
STUDII ROMÂNEŞTI ŞI AROMÂNEŞTI

VI

sous la rédaction de
sub redacția lui

Paul H. Stahl

Paris – Bucarest, 2002

SOMMAIRE
CUPRINSUL

*

ETHNOGRAPHIC AND APPLIED ROLES IN ANTHROPOLOGICAL EXPERTISE.
A fieldwork report from Bucharest *

Marin Constantin

Currently stated, applying anthropology is to use anthropological field techniques, analytical and interpretative methods and notions in order to identify, evaluate, and solve social problems (see, for example, Kottak 1991: 7). Practical anthropologists expanded their knowledge in the public and organisational life (development policies, health, human rights, administration and law, education and business etc.), by working for a client who commands and eventually uses the field information and recommendation provided (cf. Butcher 1987: 41-42). According to Bennett (1996: 30-32), the academic critique to applied anthropology concerns "the lack if own theory and power to effect change or influence policy", as well as "the high failure rate, the paucity of training programs, and the ethics of intervention". "We are caught, notes Acheson (1996: 39-40), between the interest of an employer, who seeks to impose change, and a concern for a loyalty to the 'target population', which may be adversely affected". In this regard, the principles of professional responsibility of the American Anthropological Association (1971) continues to be the necessary ethical code of any practical anthropological enterprise (as regards first "the responsibility to the people studied" - cf. Ferraro 1995: 49).

Anthropologists involved in practical research programs have developed several roles referring to their expertise in implementing social change projects and negotiating with public authorities. Among such roles: policy researcher, evaluator, impact assessor, planner, research analyst, needs assessor, trainer, advocate, expert witness, administrator / manager, and cultural broker (cf. Willigen 1993: 3-6). Without being mutually exclusive (Ferraro 1995: 41), these specialised roles enlighten the variety of social life domains that anthropologists try to encompass and understand.

Defining a "cultural niche" in Bucharest.

Thanks to the support of the Open Society Institute of the Soros Foundation, I am conducting (from July 2000 to June 2002) an applied research project in Bucharest. The concept of my project is "to prove the practical potential of anthropological knowledge" in different but interconnected ethnographic sites. In fact, doing a practical fieldwork in the city imposed to me the empirical criterions of both "variety" (for verifying comparatively the anthropology's efficiency in being a policy science) and "interconnectedness" (for responding to the exigencies of ethnographic inquiry before the urban life complexity).

As I have tried to underline elsewhere (Constantin 2001), delimiting an urban research area is to focus on disciplinary traditional themes (such as kinship, or neighbourhood, see Foster and Kemper 1980) but also on another social relatedness: the professional status. I considered in this way three social categories form southern Bucharest, namely: the traders from the Progresul marketplace, the workers from the Rocar factory, and the pupils from the Grigore Cerchez school. A network analysis I made after my fieldwork

puts in evidence the relationships the marketplace people entertain with the workers and the pupils – as daily customers -, as well as the factory continues to receive pupils for professional apprenticeship. Given the topographic proximity between the three field sites, I represented them as constituting a local "cultural niche", by taking into account the adaptive meaning of the professional identity marker, and according to Anderson's definition (1975: 189, 207) of the "niche" in relation to "the role that organism plays in a wider network of mutual dependencies". Indeed, the Progresul marketplace, the Rocar factory, and the Grigore Cerchez school appear not as isolate institutions, but as systems of social relationships between "urban" inhabitants often originating in the county and living nowadays in the same city quarter, or even belonging to kinship networks.

Ethnographic roles in doing urban fieldwork.

During nine months (July 2000 – March 2001), I did alternatively fieldwork in the above three sites. While using of several field techniques (open interviews, a biographic questionnaire, market statistics, and an ethnographic film), the main method – as implications and results – I resorted to, was participant observation.

First of all, this method helped me to understand how important is to give up personal previous visions on traders, workers, and pupils, in favour of the field informants' perspective on themselves. As Spradley points out (1980: 3), "rather than *studying people*, ethnography means *learning from people*". I seized in this way certain cultural aspects that otherwise would probably remain opaque to me, such as: the trading dynamic division between growers and merchants, the ability of the factory workers, foremen, and engineers to find (trough focus group meetings) – solutions for work organisation problems, and the somehow "double personality" of the pupils behaving within the school rules framework, but also as teen-aged "micro-culture".

Secondly, I succeeded on such a methodological basis in being credibly introduced to the local interlocutors. According to Geană (2001: 6), an effect of participant observation is "the attenuation as much as possible of the aggressive potential of scientific knowing". Sitting down, for example, alongside the pupils during their courses, or helping workers while installing chairs in the buses, or still selling pears in the street like a lot of other peasant growers – contributed essentially to make my presence an usual one among the natives, and especially to render intelligible my ethnographic intrusion.

]Beside of the technical demands of participant observation, taking over local roles was intended by the nature itself of my project: by being placed *inside*, I was theoretically able to perceive and explain local attitudes and values in a better manner than by only posing questions from a "neutral" but *external* position. I constructed consequently an ethnographic typology related to each field site profile of activity. At the marketplace, the roles I experimented were those of "customer", "grower", and "merchant", while in the factory I was successively "mechanic", "tinsmith", "welder assistant", and "forger"; as for the school, I practised the "teacher of history" role. Such professional position are not only ethnographic (and perhaps anecdotal) avatars but they correspond from case to case to local social categories and – as much as possible – to their areas of interest.

From the inside perspective I thus gained, I assessed then local problems and social needs, as following: the difficulty of legitimating the specialised seller category of the Gypsy merchants (at the marketplace), the insufficiency of communicating and consulting between

the human resources levels (in the factory), and the slow involvement of the pupils to the lessons (at the school).

Applied roles for current-use anthropology.

Having done fieldwork in Bucharest, the next stage of my project consisted in co-operating with public authorities in order to obtain their support for application. One can follow several steps for completing an applied "project cycle", such as (according to Butcher 1987: 47) identification, preparation, appraisal, negotiation, implementation and supervision, and evaluation. These stages are inherent in doing practical anthropology, given the rather "peripheral" status of the discipline within the process of taking social decisions (cf. Wolf 1999: 132).

Related to each social topos I had studied, I had to address specific decisional factors, that is: the mayoralty of the fourth administrative sector of Bucharest (as for the Progresul marketplace), the management of the Rocar factory, and the School Inspectors Office of Bucharest (for the Grigore Cerchez school). Although being a fieldwork too, this enterprise is significantly different: from doing ethnography and participant observation, I came in fact to do a negotiating work in the name – and on behalf – of applied anthropology.

My first task had to be drawing up research reports to each of the field authorities. After describing the social realities from all the three cases, I formulated some recommendations concerning local problems. For example, I proposed to the mayoralty to institute in the marketplace a special sector for wholesalers; the main proposal I made to the factory management was to organise periodically focus groups as consultative forums of together workers, foremen, and engineers; finally, I recommended to the school headmaster to promote models of teaching accounting on an enhanced participation of the pupils to lessons. For encouraging the application of these ideas, I involved myself in assessing the growers', the sellers, and the customers' demands in the marketplace; also I organised focus groups in the factory's sections, and I delivered experimentally anthropology at the school, by referring essentially to the teenagers' personality, enculturation, and sociocultural integration.

As a result, this "fieldwork after fieldwork" changed crucially the typology of roles I made us of: from ethnographic roles (inspired from -, and meant to allow my entrance in – local social categories), I focused this time on applied specialised roles, such as "needs evaluator", "mediator", and "educator".

Conclusions.

The ethnographic and applied roles are to be considered as a technical strategy of the practical anthropologist in the field, in relation to the expectations of the participant observation method. As Banton remarks it (1968: 57-60), the social and economic development is associated with the role differentiation, so that the "moral order" characterising the traditional societies seem to be at present replaced by a "technical order". Anthropologists have to cope with this role specialisation and to adapt it to their aims, especially when practical. As seen before, local roles and aptitudes may constitute useful tools in accessing field interlocutors and negotiating with public authorities. At the same time, an (even "current use") anthropologists is asked to critically evaluate his temporary "enrolment": he will differ of his informants or "clients" by methodologically observing as

both an insider and outsider among them (see Spradley 1980: 56-57). Either ethnographic or applied, anthropological roles are not *dramatis personnae* (without excluding some possible aesthetic connotations), but proves of fieldwork and means of action.

* *This work was supported by the Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation, grant No.: 283 / 2000.*

References

Acheson, James M.
1996 : *Comment* to John W. Bennett, "Applied and Action Anthropology. Ideological and Conceptual Aspects", in *Current Anthropology*, vol. 36, Supplement, pp. 39-40.
Anderson, James N.
1973 : "Ecological Anthropology and Anthropological Ecology", in John J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Rand McNally and Company: Chicago, pp. 179-239.
Banton, Michael
1968 : Roles. An Introduction to the Study of Social Relations, London.
Bennett, John W.
1996 : "Applied and Action Anthropology. Ideological and Conceptual Aspects", in Current *Anthropology*, vol. 36, Supplement pp. 25-53.
Butcher, David
1987 : "The applied anthropologist in development projects", in Eric Hanley (ed.), Edinburgh *Anthropology. Quatercentenary papers*, University of Edinburgh, Scotland, pp. 40-59.
Constantin, Marin
2001 (in manuscript) : "Urban Sites of Anthropological Research. Three Case Studies from Bucharest" (cf. Research Scheme Support Report, The Grant no. 238 / 2000).
Ferraro, Gary
1995 : *Cultural Anthropology. An Applied Perspective,* West Publishing Company NewYork.
Foster, George M. and Kemper, Robert van
1980 : "Anthropological Fieldwork in Cities", in George Gmelch, Walter Zenner (eds.)*Urban Life. Readings in Urban Anthropology*, St. Martin's Press, pp. 315-327.
Geană, Gheorghiţă
2001 (in manuscript) : "From Agression to Humility and beyond: The Meaning and Settings of Experience in Anthropological Knowing".
Kottak, Conrad Phillip
1991 : *Anthropology: The Exploration of Human Diversity*, McGraw-Hill, Inc.: New York.
Spradley, James P.
1980 : *Participant Observation*, Holt, Rinehart and Winston: New York, London.
Willigen, John van
1993 : *Applied Anthropology. An Introduction*, Bergin and Garvey: Westport, Conn.
Wolf, Eric R.
1999 : "Anthropology among powers", in Social Anthropology, vol. 7, part 2, pp. 121- 134.

OBIECTIVE COMUNE ALE DEZVOLTĂRII URBANE ÎN ORAŞUL ISTORIC EXTRACARPATIC

Daniela Costin - Tutunea

ANALIZĂ ISTORICĂ SUCCINTĂ

Contextul balcanic.

După o lungă perioadă ce a urmat dispariției oraşelor antice, primele oraşe medievale din Europa, adăpostind comunități ce nu mai depindeau de agricultura, au fost întemeiate în sec. XI – XII, de marile puteri maritime din Veneția, Genova şi Pisa *("La ville dans l'histoire européene"*- L. Benevolo – Paris 1993). Mult timp oraşul european era privit ca forma de locuire pentru o populație numeroasă pe care o apăra într-o cetate înconjurată de ziduri (*1727 – Dictionnaire Furetière).*

In a doua jumătate a secolului XIX, oraşul european era perceput tot ca o formă de locuire pentru o populație numeroasă, dar de data aceasta nu mai era fortificat , era ordonat stradal şi avea o "inimă", adică un "city" economic - administrativ monumental şi o "agora" ce viza participarea publică la viața urbei. (*1826 – Dictionnaire Universel - Larousse*)

Datele despre contextul balcanic în care s-a dezvoltat oraşul extracarpatic tradițional sunt furnizate de lucrările prezentate în cadrul simpozionului "*Oraşul balcanic*" din 1975 de la Bucureşti ("*The background of ottoman concept of city and urbanity*" a lui Kemal Karpat şi *"Le développement social, économique et culturel de la ville bulgare du XV-e au XIX-e siecle*" de N. Todorov şi V. Pascaleva) şi de analiza imaginilor „vendutelor" de la sfârşitul sec. XVIII.

Dezvoltarea oraşelor balcanice în cadrul Imperiului Otoman s-a făcut intre a doua jumătate a sec. XV şi sfârşitul sec. XVIII, la începutul sec. XIX începând destrămarea imperiului datorită mişcărilor de eliberare locale. În această perioadă Imperiul Otoman cuprindea şi teritoriile Greciei, Macedoniei, Serbiei, Bulgariei, Ungariei, Georgiei şi Armeniei, iar în sud întreaga Peninsulă Arabică, până la Marea Roşie şi Oceanul Indian. În calitate de stăpânitor, Imperiul Otoman a preluat esența civilizațiilor orientale străvechi, inclusiv concepția lor despre oraş, a dezvoltat-o în cadrul propriei culturi şi a transferat-o în toate provinciile balcanice vasale. Principatele Valahiei şi Moldovei aveau un statut special, cu domnie şi administrație proprie dar subordonate sultanului, până la începutul sec.XVIII când devin total dependente, prin domnii fanarioți. Situația se va reflecta şi în dezvoltarea urbană şi a habitatului din principate.

Cât priveşte oraşul otoman, prin caracteristicile sale principale, el este moştenitorul oraşului medieval islamic şi precursorul oraşului contemporan din zona balcanică.

Oraşul medieval islamic până în sec. XV, reflectând principiile politice de cultură şi religie, avea o alcătuire ce cuprinde:

citadela - refugiul fortificat și apărat al conducătorului, incluzând palatul, averea și resursele sale economice imediate de supraviețuire; moscheile; piața; bazarul *(suq)*; zonele rezidențiale.

Orașul otoman preia și desăvârșește în sec. XV-XVI concepția orașului medieval islamic. Concepția sa este impusă apoi în toate marile orașe de pe teritoriul Imperiului. Este de subliniat ca orașul era privit în context teritorial, ca centru al unei zone rurale, furnizoare de resurse economice și căreia îi oferea la rândul său apărare și servicii. El era alcătuit astfel:

- orașul propriu zis înconjurat de ziduri și șanțuri cu 4 -5 porți având în mijloc o alta incinta fortificat a, citadela – garnizoana. Orașul mai cuprindea palatul (reședința conducătorului), moscheea – cât edrala, piața cu hanurile, locuințele negustorilor și învățaților religioși. Moscheea – cât edrala, un complex cu băi, școli, dispensare, azile, bazare și case de oaspeți, reprezenta adevăratul centru vital al orașului.
- zonele rezidențiale din afara zidurilor orașului care se prelungeau prin intermediul cartierelor periferice până în teritoriul rural.

Orașul balcanic, supus Imperiului Otoman între sec. XV – XIX, preia concepția orașului otoman. Un astfel de oraș cuprindea în sec. XVII, conform descrierii călătorilor:

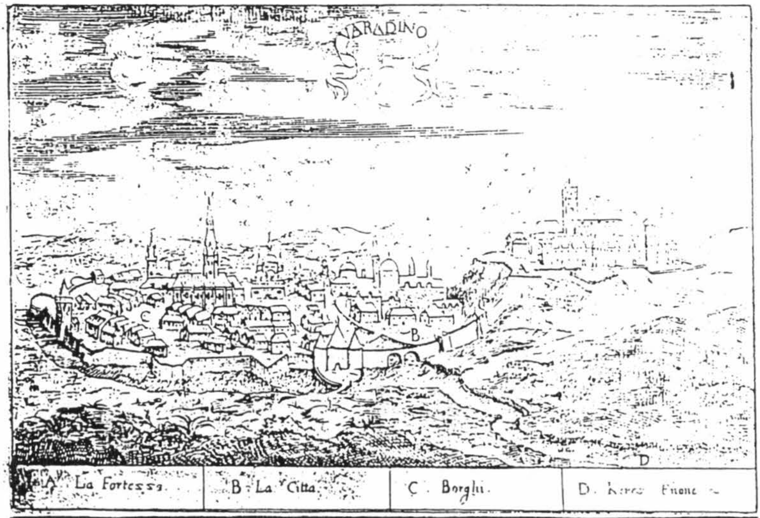
- citadela care deja decăzuse și se transformase din centru de apărare și polititico - administrativ într-un cartier de locuințe mediocru, înghesuit, fără grădini și fântâni.
- centrul orașului, nefiind structurat conform cerințelor urbanistice clasice occidentale, cuprindea: palatul guvernatorului (un pașă) subordonat sultanului, și moscheea orașului.
- cartierele rezidențiale, "mahalalele", nu mai erau unități de sine stătătoare, cu care locuitorii săi se puteau identifica, ci devin părți componente ale întregului oraș.
- bazarul – (suq), este înlocuit sau completat cu un sistem comercial de străzi și piețe specializate, asociațiile de meseriași fiind și ele subordonate administrației centrale imperiale.
- locurile de distracție și relaxare (cafenele, magazine cu dulciuri, locuri de ascultat muzicanți și privit dansatori, declamatori de povești și poezii) fiind reconsiderate ca normale și nepăcătoase, erau cuprinse chiar în cadrul orașului, la vedere.
- hanurile erau prinse într-un adevărat sistem economic urban
- școlile diferențiate în laice și religioase, erau prinse de asemenea într-un sistem urban.
- maidanele erau spații libere în cadrul fiecărei mahalale, folosite pentru sărbători și procesiuni.
- sistemul de aducțiune a apei și rețeaua de fântâni erau bine puse la punct încă de la începutul constituirii așezării, ele fiind o reflectare a ritualurilor de purificare religioase stricte ale credinței islamice.
- politica construcțiilor, instituită în tot imperiul, explică numărul mare de construcții, varietatea lor dar și ordinea funcțională -urbanistică a orașului.

Astfel, orașele din teritoriul imperiului otoman, suferind încă de la început (sec.XV-XVI) o puternică și durabilă infuzie de concepție islamică, au intrat greu în zona de influență occidentală, abia la începutul sec. XIX, odată cu disoluția imperiului prin mișcările de elibera-re națională. Orașele extracarpatice sunt singurele care, datorita statutului lor de semisubordonare, câștigată prin domni puternici, au avut legături cu occidentul încă din sec. XVII–XVIII.

Sunt de tras câteva concluzii importante privitoare la concepția orașului balcanic:



SILISTRIA





ANALIZA COMPARATIVA A UNOR VENDUTE REPREZENTAND ORASE DIN TERITORIUL IMPERIULUI OTOMAN, IN SEC. XVIII:

- **Silistra - Bulgaria**, oras balcanic obisnuit
- Oradea – oras balcanic de frontiera continand fortareata, oras si burg
- Bucuresti (Boetio -1717) – oras extracarpatic cu piata de targ, locuinte insiruite si individuale si constructii marcante cu turle si cupole

În primul rând organizarea teritorială a marelui imperiu s-a făcut deosebit de riguros, prin zonarea în unităţi teritoriale, politice şi social - economice. Fiecare provincie avea terenuri cu resurse imperiale, în care oraşele erau centre de coordonare.

În al doilea rând, oraşele nu aveau o administraţie autonomă ci erau subordonate administraţiei centrale imperiale. De asemenea, datorită faptului că imperiul a permis doar existenţa asociaţiilor de meseriaşi cu activitate reglementată şi supravegheată centralizat, sistemul de bresle puternice şi independente ca în occident nu a funcţionat.

În al treilea rând, până în sec. XVIII când imperiul începe să slăbească, arhitectura locuirii nu a evoluat, atât datorită măsurilor restrictive imperiale cât şi din cauza sărăciei comanditarilor particulari. Construcţiile de reprezentare - monumentale se ridicau doar la comanda statului, şi doar în oraşele aflate pe rutele principale spre Constantinopol. în secolele XV şi XVI nu se permitea construirea bisericilor; de abia în sec. XVII s-a permis construcţia unor biserici joase, care să nu concureze silueta moscheilor.

Pe de altă parte, ordinea şi zonificarea urbanistică, construirea îngrijită şi decorul "orientalizant" impuse de statul otoman tuturor oraşelor din teritoriul balcanic s-au menţinut, în ciuda tuturor influenţelor ulterioare, în conformarea şi aspectul oraşelor actuale.

INFLUENTE ORIENTALE ŞI OCCIDENTALE; SPECIFICUL ORAŞULUI EXTRACARPATIC

Străvechea civilizaţie a lemnului din Europa cuprindea şi teritorul extracarpatic. Aici se aflau aşezări rurale grupate în "comunităţi de vale" care erau la rândul lor organizate într'un sistem de întrajutorare cu cetăţile cnejilor (informaţii culese din discursul de recepţie la Academie a lui Paul H.Stahl şi intitulată "*Muntenia, ţara oamenilor de la munte*"). Năvălirile popoarelor barbare dintre sec. III şi XIII au împiedicat agregarea comunităţilor în aşezări complexe de tipul oraşelor. Închegarea voievodatelor din cele două ţări româneşti s-a făcut abia pe la mijlocul sec. XIV. Oraşul extracarpatic, născut curând după aceea, şi-a păstrat multă vreme aspectul de aşezare sătească cu un nucleu urban, 'inima sa". Aceasta inimă trebuie să fi fost, aşa cum spunea Niculae Iorga, "...o cetate, o mănăstire, o piaţă de schimb (târg), care putea să adune şi să cuprindă cu timpul satele vecine", factorul cel mai implicat şi important rămânând însă, până la sfârşitul sec. XIX târgul, aşa zisa lipscănie.

După cum am menţionat în capitolul anterior, ţările româneşti, Ţara Românească şi Moldova, au avut un regim special în cadrul Imperiului Otoman între sec. XV-XIX. Ele nu erau "*paşalâcuri*", ci principate cu domni autohtoni aflate sub suzeranitatea sultanului de la Constantinopol. La începutul sec. XVIII se schimbă domniile autohtone cu domni fanarioţi numiţi de sultan, dar principatele îşi păstrează statutul de semi-independenţă. Întreaga funcţionărime autohtonă este dublată de un sistem administrativ fanariot, astfel încât administraţia urbană autohtonă, existentă deplin până la mijlocul sec. XVII, este desfiinţată. Aşa cum s-a văzut, asociaţiile de meşteşugari erau şi ele subordonate puterii centrale a imperiului, puterea economică şi socială a breslelor neexistând. Cu mici întreruperi situaţia a durat până la începutul sec. XIX, când, după pacea de la Adrianopol

(1829), Imperiul Otoman aflat deja în declin, este nevoit să cedeze principatele româneşti imperiului rus. Odată cu instalarea guvernatorului rus Kiseleff la conducerea celor două principate s-au impus reglementări juridice, administrative şi de organizare urbană de influenţă occidentală, promovată acum la scară mare, căci anterior fusese apanaj doar al ţărilor. Astfel, din 1831, apare prima legislaţie de tip occidental, Regulamentul Organic, ce cuprindea şi primele reglementări urbanistice. Intervenţiile la nivelul oraşului încep să fie programate iar, din acel moment, tot ce se construia în oraş trebuie să fie autorizat şi executat după un proiect întocmit de un specialist.

Mai întâi, fiind într-o situaţie de semi-independenţă faţă de Imperiul Otoman, oraşul extracarpatic nu îndeplinea "ca la carte" cerinţele unui oraş aşa cum era el perceput în occident, situaţia sa asemănându-se în unele privinţe cu a celorlalte oraşe balcanice:

- oraşul nu avea mijloace de apărare sub forma de fortificaţii (oraşele importante aveau palisade de lemn, şanţuri cu apă şi pază armata la intrările aşezării). în compensaţie, s-au constituit mijloace de apărare colective, precum un sistem de tuneluri şi pivniţe, sub mare parte a nucleului central al oraşului şi proprii la nivelul locuinţelor, precum donjoane - locuinţe-turn sau incinte fortificat e. Aceeaşi formulă a incintelor fortificat e era folosită şi de obştiile mănăstireşti. Restul populaţiei miza pe retragerea directa şi rapidă în păduri, lăsând în urmă locul pârjolit.

- nu avea un adevărat centru de localitate -"*city*", care să cuprindă instituţii publice şi spaţii de tip "*agora*" pentru dezbateri publice. Palatul domnesc sau boieresc cu biserica, târgul şi maidanul adiacent (loc de petreceri, procesiuni, judecat ă sau execuţii) reprezentau de fapt inima aşezării extracarpatice. Ţesutul era de tip organic şi deosebit de strâns.

- inima era în relaţie social - economică directă cu cartierele rezidenţiale – "*mahalale*" – dezvoltate spontan, cu un ţesut organic lax şi nereglementate decât rareori de dispoziţii domneşti. Mahalalele se răspândeau în cercuri concentrice în jurul inimii, cu un ţesut din ce în ce mai rarefiat către periferie, trecând apoi direct în teritoriul sătesc înconjurător. Coordonarea social – administrativă a cartierului şi chiar recunoaşterea sa se făcea prin biserica mahalalei.

Spre deosebire de restul oraşelor din zona balcanică aflate sub suzeranitate totală faţă de Imperiul Otoman şi diferite de burgurile occidentale, oraşele extracarpatice de până la 1850 aveau următoarele trăsături caracteristice:

- comunităţile urbane nu dispuneau încă de la formarea lor de terenul oraşului. El aparţinea domnului pământean, care îl putea dona boierilor şi mănăstirilor, care la rândul lor îl "*embaticau*" (închiriau) "mahalagiilor" pentru construcţii de locuinţe. Terenul târgului era de asemenea stabilit de domnitor.

- exista o formula de inimă specifică locului, suficient de puternică politico-administrativ, dar suficient de discretă ca prezenţă urbană, alcătuită dintr-o reţea de străduţe de târg, palat nobiliar şi biserică de curte.

- mahalalele erau constituite încă de la început în jurul unor biserici ortodoxe. Construite şi reconstruite în sec. XIV – XVI, când în restul provinciilor imperiului era interzis să se construiască biserici urbane, continuate în sec. XVII, când peste tot puteau să se edifice doar biserici fără turle înalte, bisericile continuă să existe şi să-şi

îndeplinească menirea, fără ca imperiul să impună construcția sau refuncționalizări de moschei.

- în stilistica urbană, elementele arhitecturale și decorative tipic orientale nu s-au statornicit, nefiind impuse de puterea centrală. De exemplu, arhitectura casei cu etajul "scos" pe console de lemn sau metal, care a circulat în toată zona balcanică, până la începutul sec. XX (în Bulgaria, Grecia și Turcia se văd și azi), a existat la noi doar în sec. XVIII, putând fi văzută azi doar în gravuri. Așa a fost posibil ca încă de la sfârșitul sec. XVII, "noul stil", cel_brâncovenesc, promovat de puternicii domnitori valahi la ctitoriile lor, biserici și palate, să îmbine elementele orientale (arcat uri în acoladă sau trilobate de tip mihrab, decor cu împletituri vegetale) cu elemente occidentale (spații interioare simplificat e, ușurate structural, logii și pridvoare lucrate în piatra, coloane clasice, elemente antropomorfe și zoomorfe, în decor), realizate prin folosirea unor meșteri italieni. Arhitectura caselor urbane din sec. XVIII și începutul sec. XIX, pe care o vedem în gravuri dar și în realitate (câteva exemplare de case de târgoveți și hanuri), a perpetuat într-o modalitate proprie de înțelegere și la altă scară, pridvoare și prispe cu coloane clasice și arce trilobate (cu sau fără geamlâc), ancadramente clasice alături de *șacnasiuri*. După 1830 stilul occidental s-a impus cu pregnanță. S-a adăugat și un decor neogotic exprimat în grilaje, porți și balustrade metalice, tâmplărie, supante și compartimentări interioare din lemn, cu totul constituind stilul eclectic timpuriu.

- pe lângă amestecul insolit de elemente de decor autohtone, orientale și occidentale din stilistica orașului extracarpatic de până la mijlocul sec. XIX, o altă notă distinctă este adusă de materialele folosite și tehnologia lor de lucru. Astfel daca în multe orașe din zona balcanică (Turcia, Bulgaria) s-au folosit până la începutul sec. XX și se văd și astăzi sisteme constructive majore din lemn la locuințe, (străzi cu locuințe individuale înșiruite P+1, construite în întregime din lemn, locuințe colective multietajate – cu etajele superioare 5 – 6, construite din lemn), în orașele extracarpatice acestea sunt azi rarități. Într-o zonă cu pericol de incendiu datorită încălzirii locuințelor în iernile aspre folosirea lemnului a fost interzisă mai întâi în construcțiile de la stradă. Apoi, după marele incendiu din 1847 nu a mai fost permisă ca sistem constructiv nici în anexele din curte, decat acoperită cu tencuială. Lemnul s-a mai folosit însă multă vreme sub forma de decorații (paziile, tâmplăria geamlâcurilor, streșinile pe console, stâlpii de prispe).

- existența aducțiunilor de apă, a rețelelor de fântâni și a canalizării aferente, prevăzute din motive religioase în orașele islamice și otomane, nu s-a înfăptuit în orașele extracarpatice. Constituite în general pe cursuri de râuri, se folosea direct apa lor iar deversarea reziduurilor se făcea în păraie mai mici (denumite "cacaină" în Moldova) sau în avalul râurilor. Concepția unor adevărate sisteme edilitare s-a făcut mai târziu, către sfârșitul sec. XIX.

Perioada dintre 1850 și 1950 merită o analiză aparte. După mijlocul sec. XIX, principatele românești intră într-un proces accelerat de maturizare, odată cu evoluția social-politică, economică și culturală a restului Europei. Evenimentele se succed cu o rapiditate uimitoare. După revoluțiile de la 1848 au loc : unificarea celor doua principate în 1859; aducerea pe tronul României a principelui Carol din casa de Hohenzollern în 1866; câștigarea independenței țării față de turci în războiul din 1877; declararea Regatului României cu regele Carol I în fruntea sa, la 10 mai 1881. Evoluția rapidă pe

plan politico-social şi economic datorate ataşării la valorile europene prin intermediul monarhiei, au dus şi la o adevărată dezvoltare urbanistică.

Oraşele extracarpatice dupa 1850 au urmat modele urbanistice occidentale dar adaptate la condiţiile specifice locului:

- reglementările au continuat să funcţioneze la nivelul întregului oraş şi pe sectoare administrative – "culori" ("vopsele"), dar au început să acţioneze şi pe zone de construcţie, organizate în cercuri concentrice, pe urmele limitelor istorice ale creşterii neîngrădite a localităţii. S-au reglementat din ce în ce mai multe aspecte, de la imagine urbană, funcţionalitate, tehnici şi materiale de construcţie, până la salubritate.
- dezvoltarea oraşului viza în primul rând inima sa, atât datorită schimbării mentalităţilor cât şi a nevoii de instituţii care să servească cu adevărat oraşul. În ţesutul urban organic şi foarte strâns trebuiau să se găsească soluţii specifice. Spaţiile publice de reprezentare s-au creat de-a lungul străzilor principale (foste cai sau drumuri), prin ridicarea unor clădiri pentru noile instituţii precum primării, bănci, case de economii, teatre, biblioteci, muzee, universităţi şi spitale. Amplasarea lor s-a făcut în curţi întinse sau pe locul unor construcţii depăşite funcţional şi structural, precum hanurile şi incintele fortificat e de mănăstiri.
- dezvoltarea oraşului, în totalitatea sa s-a făcut mai întâi prin îndesirea şi creşterea în înălţime a oraşului vechi. Aceasta s-a făcut prin reorganizări de parcele (subîmpărţiri sau adiţionări), prin străpungeri de noi axe stradale şi prin apariţia conceptului şi formulei de locuinţă colectivă.
- dezvoltarea oraşului s-a făcut şi prin creşterea în suprafaţă. Au apărut noi zone periferice, care de la începutul sec. XX, au început să fie cartiere sociale ieftine trasate şi lotizate geometric.
- funcţionalizarea oraşului s-a făcut prin străpungerea unui sistem de axe stradale geometrice şi monumentale, după modelul reţelei de bulevarde radial –concentric aplicat Parisului de baronul Haussman, intre 1850 – 1870. Bulevardele au fluentizat circulaţia sporită şi au permis amplasarea noilor locuinţe multietajate, la început casele de raport, apoi, în perioada interbelică, blocurile.
- funcţionalizarea oraşului s-a făcut şi prin introducerea reţelelor edilitare de alimentare cu apă şi canalizare după 1880, a celor electrice şi telefonice după 1890, gazele la sobe după 1910 iar centralele de încălzire de bloc sau ansambluri de blocuri au apărut după 1920.
- sănătatea şi înfrumuseţarea oraşului a început chiar cu puţin timp înainte de mijlocul sec. XIX prin înfiinţarea spaţiilor verzi publice, parcuri şi grădini. Ele au apărut concomitent cu îngustarea centurii de spaţii de recreare "la iarba verde", produsa încetul cu încetul prin creşterea periferiilor.
- în privinţa construcţiilor de locuinţe, studiu sintetizat în schemele alăturate trecerea de la locuinţa unifamiliala la cea colectivă (*"Hanul Solacolu, casa de la răscruce de lumi"* – Daniela Costin Tutunea, comunicare la congresul de studii sud-est europene din 1999) s-a făcut pe câteva căi :
- locuinţe gemene pentru doi fraţi sau locuinţe pentru familii extinse în aceeaşi incintă (locuinţe semicolective).

- locuirea temporară a orăşenilor care se mutau periodic, între Sf. Gheorghe şi Sf. Dumitru, în alte case cu chirie.

- locuirea temporară a celor în trecere (cu ziua , cu luna, cu anul) în hanuri şi mănăstiri urbane.

Primele locuinţe colective – "case de raport" au preluat conceptul şi formula de la francezi ("*maison de rapport*") prin intermediul arhitecţilor români educaţi în străinătate. S-a beneficiat şi de performanţele noilor materiale şi tehnici de construcţie precum metalul la sfârşitul sec. XIX şi betonul la începutul sec. XX, care au permis înălţarea construcţiilor cu 3 - 4 niveluri (case de raport) şi respectiv 7 – 8 niveluri (blocuri). Dacă în tot decursul sec. XIX s'au păstrat vechile scheme funcţionale ale locuinţei unifamiliale preluate şi de "casa de raport" şi chiar de locuinţele sociale – ieftine unifamiliale sau colective, după 1910, şi mai ales între cele două războaie, au început elaborări, de noi scheme funcţionale, cu funcţiuni şi volume noi şi cu confort modern, - apartamente în vile şi blocuri.

- în privinţa spaţiilor libere sunt de precizat formulele specifice, păstrate cu sfinţenie din configuraţia de început a aşezării:

- "calea" – stradă , a rămas elementul esenţial de structurare al oraşului, spiritul călătoriei din târg în târg transformându-se în nelipsita plimbare pe "stradă mare".

- răscrucea şi popasul de-a lungul "căii', "*maidanele*" din sec. XIX, au rămas pieţe de circulaţie şi squaruri pe "cale".

- piaţa monumentală, ca element urban doar de circulaţie, a apărut la sfârşitul sec. XIX.

- piaţa -târg cu concepţie arhitecturală a apărut tot la sfârşitul sec. XIX.

- estetica oraşului a dezvoltat în continuare stilul eclectic propriu, în care influenţele orientale s-au diminuat cu încetul în favoarea celor occidentale. Astfel, la sfârşitul sec. XIX puteau fi văzute faţade stradale în stil neoclasic, romantic, neogotic, eclectic, cu decor bogat şi în relief adânc, cu elemente de sticlă montată în metal (copertine, marchize, bowindow-uri, grădini de iarnă – sere). Acest stil eclectic târziu a coexistat cu stilul arhaic al faţadelor posterioare, cu prispe închise sau nu cu geamlâc. La începutul sec. XX, ca răspuns la provocarea mişcărilor culturale europene de tip "art–nouveau" şi "seccession", arhitecţii români au preluat lecţia stilului "brâncovenesc" îmbinând influenţele orientale cu cele occidentale în dorinţa de a da o imagine specifică oraşului. Astfel în cadrul stilului "neoromânesc" se împleteau subtil :

- o decoraţie imitativă, asemănătoare cu cea bisericească, "brâncovenească", cu arcat uri în acolade pe coloane clasice şi reliefuri cu împletituri vegetale.

- o decoraţie novatoare constând în şiruri de arce pe capiteluri clasice şi paftale cu împletituri în relief aplatizat sau în şiruri de arce în consolă susţinând bowindow-uri (aceste şiruri de arce aminteau de noile structuri de planşee din boltişoare de cărămidă susţinute de grinzi metalice). De asemenea se punea în valoare lemnul, prin folosirea lui la adevărate rezolvări arhitecturale, precum marchizele de intrare, balcoanele, foişoarele şi bowindow-urile.

Deşi stilul "neoromânesc" cu coloane prea scunde, cu arcat uri de diverse forme şi cu o decoraţie plată pe faţade, este uneori puţin apreciat, deşi el reprezintă nu numai o

lecție și o verigă de legătură a viitorului cu trecutul, ci are o valoare intrinsecă , prin arta deosebită a conlucrării unor detalii specifice cu ansamblul.

In anii '40 apare o noua încercare de a da o amprentă specifică orașului, stilul "Carol I". Încercare de mai mică anvergură profesională și teritorială, acest stil îmbină, ușor teatral, detalii ale arhitecturii spaniole-maure cu elemente goticizante, folosind în mod decorativ lemnul, cărămida aparentă, tencuiala calcio-vecchio și piatra.

In aceasta perioadă a primei jumătăți a sec. XX, a continuat preluarea în diverse ponderi a stilurilor occidentale în toată desfășurarea lor, de la "art-nouveau" și "seccession" până la "art-deco" și "cubism".

ORAȘUL EXTRACARPATIC TRADIȚIONAL DUPĂ 1950

După 1950, odată cu schimbările politice majore prin venirea la conducerea țării a comuniștilor, toate celelalte aspecte ale vieții individuale și colective au fost puternic afectate. S-a mizat în special pe o industrializare forțată a orașelor urmată de o suprapopulare în consecință. Astfel, în domeniul dezvoltării urbane s-au produs, în special după 1964, următoarele evenimente importante :

- inima orașului istoric nu a fost revitalizată în spiritul ei pentru a putea face fata creșterii rapide a orașului. În unele cazuri s-au creat centre noi (piețe pietonale rectangulare cu primărie, hotel, casa de cultură, magazin universal), prin distrugerea "inimii" vechi, adică a unei mari părți a țesutului de târg organic, strâns, cu case mărunte, înșiruite. în alte cazuri s-au implantat doar unele din aceste funcțiuni printre construcțiile vechilor centre cu păstrarea unei părți a țesutului tradițional. În anumite cazuri, în orașe mari, s-a luat în calcul și ajutorarea inimii centrale prin dezvoltarea unor centre de cartier, dar care nu au ajuns să funcționeze.
- în cadrul orașului istoric propriu zis s'au ridicat construcții înalte de P+10 (11) pentru locuințe, amplasate de-a lungul unor trasee geometrice - monumentale, legând centrul cu intrările în oraș. Prin localizarea unor dotări comerciale și de servicii la parterul blocurilor de-a lungul acestor bulevarde, s'a încercat revigorarea "inimii" prin ramificarea ei.
- zona periferică și periurbană ale orașului istoric au fost alocat e construcției de mari ansambluri de locuințe, iî care locuirea nu a fost susținută adecvat cu spații verzi și cu dotări (centre de cartier nefuncționale).
- rețelele edilitare și serviciile gospodărești nu au fost nici ele reorganizate și redimensionate pentru a putea face față afluxului de construcții noi.
- zonele verzi ale orașului nu au fost suplimentate iar cele existente nu au fost întreținute pe măsură.

In domeniul habitatului s-au produs de asemenea următoarele evenimente:

- prin schimbarea regimului de proprietate (locuințele vechilor proprietari fiind naționalizate), locuințele construite înainte de 1920 au fost repartizate unor familii modeste și needucate, iar locuințele construite după 1920, vile și apartamente în blocuri, au fost subîmpărțite și închiriate la mai multe familii. Prin schimbarea regimului de

proprietate nesusținută de ameliorări ale confortului igienico- sanitar şi al intimității individuale şi familiale, s'a discreditat modul de locuire tradițional.

- după seria de cutremure începută cu 1977, multe din construcțiile de locuințe şi în special blocurile interbelice cu 7 – 9 etaje, necalculate conform normelor antiseimice actuale, au fost afectate, majoritatea rămânând neconsolidate.

- intervențiile au vizat, în oraşele cele mai importante (in special în capitala – Bucureşti), modificarea siluetei oraşului extracarpatic prin crearea unor verticale puternice de construcții cu 20 – 30 etaje, acțiune care, aplicat ă brutal, a avut efecte nefaste atât la nivel de oraş cât şi local. Singura încercare de a rezolva teoretic problema unei adevărate "inimi" – moderne ca şi a siluetei urbane în cadrul oraşului istoric, o reprezintă conceperea unei acțiuni de interes în zona cu blocuri de birouri.

- transformarea arhitecturală şi stilistică a construcțiilor de locuințe, de multe ori chiar până la afectarea structurii de rezistenta, care deja nu fusese calculată conform normelor antiseismice actuale.

ANALIZELE GRAFICE ALE ȚESUTULUI URBAN ISTORIC

Aplicarea analizelor specifice țesutului urban istoric atât la nivelul de oraş cât şi în porțiuni de probă din cadrul fiecărei zone delimitate anterior, pot duce la determinarea lor mai exactă, cu precizarea tipului de țesut şi a problemelor aferente. Aceste porțiuni de probă nu pot fi alese la întâmplare, ci trebuie determinate pe baza experienței cercetătorului sau folosindu-se delimitări anterioare în "zone coerente".

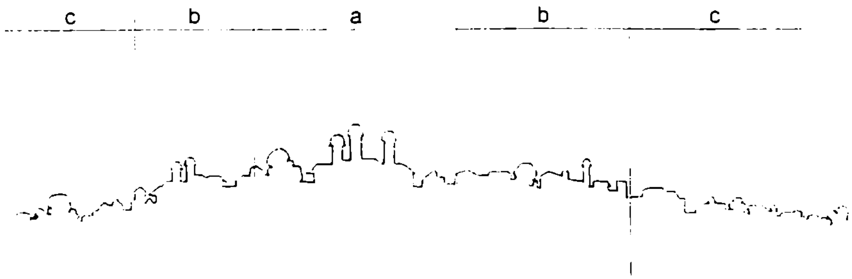
Aceste analize grafice deosebit de eficiente sunt:

- Comentarea dezvoltării oraşului prin evidențierea *Zonelor de construcție* rezultate din suprapunerea *Regulamentelor de construire istorice*.
- Comentarea elementelor țesutului urban (trasee, parcelar, construcții, spatii libere) comparativ, din perspectivă istorică, prin metoda grafică *Hanning*.
- Verificarea zonelor majore prin descoperirea unor subzone "coerente", definite de preponderența unor tipuri de trasee, parcelări şi locuințe, (analizate şi sintetizate conform Schemelor anexate A,B,C,D) şi de delimitările *Zonelor de construcție* rezultate din suprapunerea *Regulamentelor de construire istorice*.

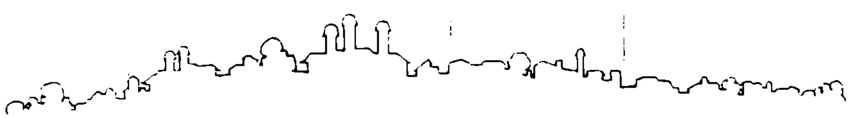
OBIECTIVE COMUNE ALE DEZVOLTĂRII URBANE ŞI HABITATULUI ISTORIC DIN ZONA EXTRACARPATICA

In urma studiului istoric al oraşului tradițional extracarpatic şi al habitatului sau s-a definit specificitatea lor şi s-au putut delimita, în mare, zonele urbane caracteristice având :

- morfologie specifică a țesutului urban
- estetică specifică a țesutului urban
- funcționalitate specifică a țesutului urban



Profilul orasului extracarpatic în sec. XIX



Profilul orasului extracarpatic la mijlocul sec. XX



Profilul orasului extracarpatic la sfârsitul sec. XX

a- "inima "orasului istoric

b- zona centrala a orasului istoric

c- zona periferica a orasului istoric

EVOLUTIA PROFILULUI ORASULUI ISTORIC EXTRACARPATIC

Aceste zone urbane mari, amplasate concentric, adică în ordinea vechimii lor şi care pot fi asimilate, pentru uşurinţa studiului, cu zone istorice protejate cu diferite grade de importanţă sunt :

a) - inima oraşului – centrul istoric – zona ultracentrală, definită în special de habitat de târg cu comerţ la parter, cu un ţesut organic, deosebit de strâns

b) - inelul median - zonă istorică – zonă rezidenţială, definită în special de habitatul mai înstărit, cu un ţesut organic mai lax

c) - inelul periferic – zonă cu valoare arhitecturală / ambientală – zonă rezidenţială / recreativă, definită de un habitat modest, la început cu un ţesut organic lax, iar mai recent (începutul sec. XX), cu un ţesut geometric strâns. Aceasta zonă realiza, prin spaţiile verzi şi dotările recreative, o trecere naturală în zona periurbană sau rurală.

Aplicarea analizelor specifice ţesutului urban istoric la nivelul de oraş dar şi în porţiuni de probă din cadrul fiecărei zone delimitate anterior, au dus la certificarea lor, cu precizarea tipului de ţesut şi a problemelor aferente. Trebuie menţionat că, porţiunile de probă nu pot fi alese la întâmplare, ci pe baza experienţei cercetătorului sau folosindu-se delimitări anterioare în "zone coerente". Analiza habitatului din fiecare zonă caracteristică a oraşului extracarpatic tradiţional s-a făcut cu ajutorul Schemelor sintetice şi a unei Fişe Tehnice. în cadrul Fişei Tehnice s-a încercat şi raportarea habitatului istoric la cerinţele actuale de confort şi siguranţă, conform în principal *Legii calităţii construcţiilor -nr. 10/1994, Legii locuinţei -nr.114/1996, Normelor de igienă din Ordinul Ministerului Sănătăţii - nr. 536/1997, Normativului pentru proiectarea antiseismiăa a construcţiilor - P100/1992 şi Legii Protejării Patrimoniului Naţional -nr. 41/1995.*

Studiul fiind făcut la modul abstract, nelocalizat, problemele şi implicit obiectivele comune dezvoltării urbane şi habitatului istoric rămân doar la nivel de principii.

Este necesar ca la nivelul ORAŞULUI ISTORIC privit ca entitate, să evidenţiem problematica şi obiectivele comune ale dezvoltării urbane şi ale habitatului. Raportate la specificul oraşului extracarpatic tradiţional pentru a putea miza pe o dezvoltare durabilă, problematica şi obiectivele se grupează pe capitole ce ating aspectele ţesutului urban:

Accese şi trasee:

- accese în oraş organizate arhitectural şi urbanistic.

- reţeaua de trasee majore -in general radial concentrică, organică /geometrică, păstrată şi cu recompunerea circulaţiei auto majore.

- reţeaua de trasee secundare – în general organică, mai strânsă în centru şi din ce în ce mai relaxată spre periferie, păstrată .

Se insistă asupra caracterului funcţional şi simbolic al străzii, ca loc al rezolvării problemelor individuale şi colective, al trecerii şi al plimbării.

Parcelar

parcelarul organic/geometric tradiţional, cu loturi înguste şi lungi în centru, medii şi mari în zona mediană şi loturi mici şi medii la periferie, prezervat.

Spatiu construit

construitul" omogen" / "eterogen repetabil" din zone" coerente", prezervat.

Spatiu liber

reţeaua specifică de spatii libere a oraşului extracarpatic tradiţional mizând

în special pe străzi – drumuri cu intersecții și alveole –squaruri, iar nu spații de tip piață -pietonală, prezervată.

Silueta naturala susținută de cea constituită istoric:

silueta din perioada de până la sfârșitul sec. XIX, cu aspectul general al unei coline joase, în care siluetele înalte ale bisericilor denotă polinuclearitatea.

silueta din perioada de până la mijlocul sec. XX, cu aspectul general al unei piramide cu vârful îngropat, asemenea unui crater de vulcan, având :

nucleul central - "inima", cu profilul de înălțime joasă **(a)**

inelul median - zona centrala, cu profilul de înălțime medie **(b)**

inelul periferic -periferia cu profilul de înălțime foarte joasă **(c)**

silueta din perioada de până la sfârșitul sec. XX, cu aspectul general "tocat " de siluete foarte înalte de instituții și birouri.

Intarirea și sustinerea specificului zonelor istorice în contextul orașului:

a) inima orașului

- dezvoltarea urbană – țesut organic strâns cu înăltime joasă și cu conformare tentaculară având :

- în centru rețeaua comercială de străduțe cu vaduri – lipscănie, și zona de reprezentare – bănci, hoteluri, primărie, instituții (fostul târg).

- ramificații pe artere majore comerciale sau de reprezentare

- habitatul – locuințe de târg înșiruite, la parter cu prăvălii și ateliere iar la etaj cu locuințe

- obiectivele comune :

- revitalizarea "inimii" (plantarea răsfirată a unor funcțiuni majore în cadrul centrului istoric în construcții existente sau nou construite regulamentar; extinderea tentaculară a funcționalității centrului istoric prin construcții noi sau refuncționalizări de construcții vechi din zona limitrofă realizarea unui sistem de centre de cartier, care să preia o parte din atribuțiile centrului istoric; realizarea unui centru nou, într-o poziție centrală dar separat de centrul vechi, într'o conlucrare funcțională și estetica cu acesta și bine racordat la întregul oraș actual); prezervarea caracterului "inimii" de zonă polarizantă.

- țesutul trebuie să-si păstreze toate caracteristicile urbanistice și estetice decurgând din funcționalitatea mixta - protejata, de habitat cu comerț (locuințe de târg) și funcțiuni de reprezentare, inclusiv poziția sa din profilul orașului extracarpatic.

b) inelul median

- dezvoltarea urbană – țesut organic lax, conformare aproximativă într-un inel în jurul centrului

- habitatul – locuințe tradiționale, pentru clasa mijlocie (individuale și semicolective) și programate, în parcelări cu vile și blocuri (individuale, semicolective și colective).

- obiectivele comune :

- dezvoltarea durabilă a zonei prin susținerea funcțiunilor tradiționale, existente și prin posibile intervenții de introducere, intre anumite limite, a unor funcțiuni noi, revigorante, de folosință ocazională, potrivite cu contextul; trebuie să prezerve caracterul de tranzit și conexiune al zonei.

- țesutul trebuie sa-si păstreze toate caracteristicile urbanistice şi estetice decurgând din funcționalitatea preponderent rezidențială protejată şi cu zone de dotări pentru folosința zilnică inclusiv poziția sa din profilul oraşului extracarpatic.

c) inelul periferic

dezvoltarea urbană – țesut organic foarte lax, conformare aproximativă intr'un inel în jurul inelului median.

habitatul – locuințe tradiționale, modeste (individuale şi semicolective) şi programate, sociale – ieftine (individuale, semicolective şi colective).

obiectivele comune :

dezvoltarea durabil a zonei prin susținerea funcțiunilor tradiționale, existente şi prin intervenții de refacere a unor funcțiuni revigorante, de folosință ocazionala, precum zone recreative, sportive şi culturale în spatii verzi; trebuie să prezerve caracterul de bariera permeabila al zonei.

țesutul trebuie să-şi păstreze toate caracteristicile urbanistice şi estetice decurgând din funcționalitatea rezidențială protejată (şi cu zone de dotări pentru folosința zilnică), împletită strâns cu zona verde inclusiv poziția sa din profilul oraşului extracarpatic.

Retele edilitare:

- recorelarea sistemului de rețele existent la nevoile sporite ale colectivitatii urbane actuale prin rețele noi şi ameliorarea celor existente

Spatii verzi :

- reconceperea unei rețele de spaii verzi asemănătoare cu cea existentă încă în perioada interbelica, prin prevederea unei centuri majore în jurul oraşului, care să se ramifice către centru prin plantații de aliniament pe traseele principale şi secundare şi printr-o rețea de spatii verzi publice (parcuri, grădini) şi particulare.

DESPRE FRAŢII ÎNSTRĂINAŢI (II)

Sava Iancovici – Gârleanu

Academia de ştiinţe şi arte muntenegreană a dezbătut în Decembrie 1978 problema cercetării societăţilor omeneşti patriarhale şi a culturii populaţiilor provenite din asemenea organizaţii gentilice, cum este cazul în istoria muntenegrenilor. S'a ajuns inevitabil la problema cătunelor vlahe de odinioară care au dat naştere gintelor muntenegrene. Unul dintre participanţi s'a ocupat de noţiunea de „Vlah" care, afirmă el, „a căpătat diferite sensuri în decursul timpului". La început, această denumire a indicat pe Celţi, apoi pe Romani în general, mai încoace pe Români şi Italieni, mai târziu la noi numai pe români şi în sfârşit pe Românii din sudul Dunării. Mai departe, ea indică pe locuitorii oraşelor de pe litoralul Adriaticii, pe păstorii din regiunile de munte ale Serbiei medievale – mai întâi pe păstorii de origine romană, apoi pe toţi păstorii în general. Şi în sfârşit pe credincioşii ortodocşi".

Există până în zilele noastre o vie tradiţie muntenegreană în ţinutul Nicšić despre omorârea cândva a celnicului Radul-Vlah, posesor de mari turme de oi. Am verificat existenţa acestei tradiţii la un membru al unui ansamblu iugoslav venit la Bucureşti, el fiind din partea locului. A notat-o însă şi un etnograf al Muntenegrului. Cunoscutul etnograf şi folclorist român Ion Muşlea avusese cunoştinţă de existenţa acestei tradiţii atât de apropiate de tema baladei Mioriţa şi atrăsese atenţia Academiei asupra semnificaţiei ei. Sugestia nu a fost însă luată în consideraţie, iar Adrian Fochi, care tocmai se ocupa de studiul Mioriţei, afirmă că relatarea nu trebuie luată în seamă. Cartea lui despre Mioriţa dovedeşte că a ignorat şi ocolit orice referinţă la faptul consumat în lumea vlahă muntenegreană, fără de care cărturarii de acolo nu pot rezorva nişte probleme ale etnogenezei.

La o festivitate în sudul Suediei sunt atras de costumul popular din Macedonia, aşa cum îl văzusem în ilustraţii, purtat acum de un tânăr. „Hii armân?" îl întrebai. „Hâmm, aşa şi-aşa" se codii el să răspundă. Pe urmă spuse însă că şi-a ştiut în copilărie numai graiul armânesc, dar acum îl vorbeşte mai anevoie.

Un aromân îmi spunea că în 1941, când armata germană a venit în satul lui din Macedonia, Nemţii s-au purtat atât de corect şi le-au dres îndată drumurile, încât el, care nu-şi imaginase o astfel de comportare din partea unor ocupanţi, s-a simţit inspirat să le alcătuiască un cântec. Nicio inspiraţie n'a putut avea, în schimb, când au venit apoi „eliberatorii" ruşi, cu metehnele lor...

Pe un monument din cimitirul unui sat românesc din sudul Dunării era distrusă intenţionat fotografia. Explicaţia a ceea ce altfel s'ar numi vandalism: pe monument scria că răposatul a căzut în lupta pentru eliberarea unei localităţi, eliberare cu care localnicii n'au fost de acord, văzând ce-a urmat...

Nu-ţi vine să crezi când auzi de la un tânăr român din partea locului (întâlnit în Danemarca) cum că tocmai lângă oraşul Kraguievăţ, deci departe la vest de apa Moravei,

în plin centru al Serbiei, există satul de români Tropone. El spune că graiul românesc de acolo este foarte amestecat cu expresii sârbeşti, că nu mai au nici cântec, nici jocuri româneşti, ci se servesc de cântece şi jocuri sârbeşti! Acest tânăr se ţine acuma aici la Baltica, numai pe lângă români bănăţeni şi crăineni, pe care i-a descoperit acolo, la lucru.

Ne povesteşte o sârboaică din Germania că ea şi acuma, când se duce acasă, merge în pelerinaj la „Vlaşka crkva" (biserica românească) din Sestrolin, ţinutul Pojarevăţ. Acea biserică românească este vrecventată cu deosebită reculegere.

Un român din ţinutul Bor (Serbia) ţine să-şi exprime urările în graiul lui, necultivat prin şcoală şi cu ortografie creată de el ad hoc, în felul următor: „La mulc anj sec ažućje Svuntu Krešun. Da la Anu Nou tot ku pomu!".

Dramaturgului sârb Branislav Nušić (Alcibiad Nuşu, aromân), i se făceau multe caricaturi. Unuia dintre caricaturiştii săi i-a zis: Apăi văd că altceva mai caracteristic nu găsiţi la mine decât nasul acesta al meu ţânţăresc (aromânesc)!

În cartea lui Alex. Nekrici, „Nakazanie narodî" (Popoare pedepsite), publicată la New York în 1978, se arată soarta tragică a popoarelor oprimate din U.R.S.S. şi „pedepsite" prin deportări masive în Asia centrală şi Siberia fiind vorba aci de tătari, calmuci, ceceni, inguşi, până şi de nişte turci şi greci (câţi?); nicăieri însă nu sunt menţionaţi sub acest raport românii basarabeni şi bucovineni, fie şi sub numele de moldoveni! Este drept însă că de această ignorare se bucură şi estonienii, lituanienii şi letonii, a căror soartă tragică este cunoscută.

Într'un număr din ianuarie al ziarului Pravda (Moscova) se vede imaginea ansamblului folcloric Gorianka, de la Viniţa-Cernăuţi-Bucovina. Dar şi fără această precizare poţi localiza de la prima privire pe cei din fotografie fără greş, pe baza frumoaselor lor costume româneşti. Portul femeilor are izbitoare asemănări cu cel din Argeş; doar coroanele de pe cap par ucrainiene.

Sub titlul „Change and continuity in a greek mountain village", Muriel Dimen Schein de la Columbia University a tipărit în 1973 o monografie a comunei aromâneşti Furca din nordul Greciei. Pe 23 de pagini este vorba de apartenenţa etnică cuţo-valahă a populaţiei locale şi despre istoria ei.

În U.R.S.S. se procedează la un nou recensământ al populaţiei, incluzând naţionalitatea şi limba maternă a fiecăruia. Se vedea într'un reportaj cum recenzenţii notau la o familie: ucrainian de naţionalitate, limba rusă ca limbă maternă.

În munţii Pirin, pe cursul mijlociu al Strumei s'a fost născut la timpul său Spartacus. După Plutarh, el provenea dintr'un trib de traci nomazi, adică transhumanţi. Au zis pe urmă unii că Plutarh ar trebui citit aici altfel, întrucât tracii ar fi devenit cu toţii sedentari cu 6-700 de ani înainte de Spartacus. Cum or fi devenit ei totalmente sedentari, când urmaşii lor romanizaţi, aromânii, practică şi azi nomadismul, adică transhumanţa?

În revista „Bulgaria today" 1/1979, la articolul „Freedom above everything" se văd titlurile cu litere chirilice a două ziare din perioada de renaştere bulgară în România: „Svoboda", anul III, Bucureşti, nr.2/3, iulie 1872, şi „Nezavisimost", anul IV, Bucureşti, nr.3/3, nov. 1873. Ambele erau editate de L.Karavelov. La prima se face specificarea că apare miercurea şi în „vlaşca" ediţie, adică în româneşte. Precum se vede, interesantă istorie: la Bucureşti putea să se editeze un ziar şi pe româneşte şi pe „vlaşki", în timp pe acelaşi vlaşki, grai ai românilor sud-dunăreni din Bulgaria, n-a putut să apară niciodată vreo foaie culturală, graiul acesta fiind socotit un fel de „alt vlaşki" în care nu poate să apară ceva tipărit. Zicea Eminescu odată ceva de ... cu ceafa groasă.

Ceauşescu a vizitat în februarie, la braţ cu Leana, pe tovarăşul său de muncă şi de luptă Jivkov. S'au întreţinut, potrivit programului gazdei, în nord-estul ţării bulgare, pentru ca nu cumva prin nord-vestul ţării, „gostul" să dea de niscaiva români, cum au dat de ei revoluţionarii de la '48. Mai ştii, s-ar fi putut sesiza cumva de nişte costume populare româneşti ca cele din ţară, dacă nu de grai. Aşa că, precum dictează protocolul, s'au ţinut toasturi goale. Până acum s-au întâlnit de 20 de ori, dar despre niscaiva români nici o vorbuliţă.

Un grec din Salonic mărturiseşte că în partea de oraş unde a crescut el se află un cimitir mare căruia, el nu ştie de ce, toţi îi ziceau cimitir românesc (nu vlah). A văzut acolo şi inscripţii cu litere latine.

Cele mai „importante" femei din Grecia sunt, după „Il Tempo" (Roma, 24 Ian.), Elena Vlahu (directoarea unui ziar cu 80 de redactori), Amalia Fleming (văduva descoperitorului penicilinei) şi Meline Mercuri

ROMÂNUL MACEDONEAN de Gr.H.Grandea

- Păstorule, de voieşti,
Spune-mi mie, cine eşti?
- Sunt român din ceia cari
Trăiesc acolo, la Carpaţi,
Şi de dânşii am dor mare
Că-mi sunt mie prea buni fraţi.
- Păstorule cu mică turmă
De ce plânsu-ţi nu se curmă?
- Cum n'a plânge cel ce-I brav,
Dar trăieşte'n lanţ ca sclav?
Cum n'a plânge cel ce'i june
Când nu-I slobod a-şi răpune
Viaţa pentru ţara lui?
Când nu are nici cui spune
Dorul, jalea ce-l răpune?
- Păstorele, te'ntreb iar:
Mare este a ta ţară?
Şi ca tine, români vii,

Mulți sunt pe-ale ei câmpii?
- Câte stele sunt pe cer
Câte frunze cresc şi pier,
Câte păsări trec în cale
Câte flori pe Pind la vale,
Tot atâți la număr ei,
Sunt de mulți românii mei.
- Păstorele, te'ntreb iară?
A ta gintă n'o să piară?

- Cât va fi Balcanul munte
Tot atât şi noi de frunte
Vom fi gintă pe pământ.
Căci e scris de Domnul Sfânt
C'a românilor unire
Îi va duce la mărire,
Şi eu cred în visul meu
Precum cred în Dumnezeu.

În catedrala ortodoxă din oraşul Şabaț se găseşte trupul unui vlădică pe nume Gherasim Georgievici, de pe la 1839: era român din părțile Vidinului. El singur scrie: „Mama mea, pe nume Anuța, nu cunoştea nici o altă limbă, biata de ea, decât graiul său valah". Începuse ca ieromonah la mânăstirea sârbească Studenița şi a scris o cărticică de istorie carre-l face pe un entuziast să exclame: „Voi, rămăşițe ale trecutului sârbesc, cât de ferşecătoare şi de puternice sunteți, dacă dintr'un copil nesârb ați făurit un arhiereu patriot!"

In Moravia cehă există o întreagă regiune numită Valahia Moravă. Numeroase urme ale Valahilor-Românilor de odinioară sunt încă şi astăzi vizibile.S'a referit la ele şi cunoscutul scriitor ceh din zilele noastre, disidentul Milan Kundera. Din această regine provine şi cunoscutul istoric ceh Francisk Palacky. Un alt scriitor însemnat, Matous Vaclavek, care a scris şult despre Valahii din Moravia, a notat referitor la Palacky următoarele: „Într'adevăr, Valahia Moravă poate să fie mândră că a produs un oş ce se bucura de o însemnată reputație în întreaga lume civilizată; Valahii se pot făli şi spune cu mândrie: iată conaționalul nostru!"

Coperta revistei „Soviet Union" (nr. 5/83) este ilustrată cu o vie imagine de port popular, zice ucrainian. Pe prim plan e şi imaginera unui bărbat cu clăbăț pe cap şi cojocel pe el. Qrăt imaginea unei cunoştințe finlandeze, de obârşie tătară însă, cunoscătoare a costumației populare şi dânsa exclaşă din capul locului: 2-ăi bărbatul e în port moldovenesc! Dar şi fetele!"

La începutul anului fu derbarcat din postul de redactor principal la cunoscutul ziar „Politika" (Belgrad) un anume Dimitrie Trăilovici că, zise, n'ar corespunde. Fusese mai înainte corespondent la Paris. Nu numai numele, Trăilovici, dar şi indicația locului de naştere – Prahova, sat de români la Dunăre – artată certa obârşie românească. In cadrul valului de epurări a fost înlăturat concomitent şi unul Joje Vlahovici, redactor principal la publicația „Danas" din Wagreb; numele îi indică obârşia mai îndepărtată.

S'a publicat anul trecut la Bucureşti cartea despre „Folclor grămostean" aadunat de Nic. Gh. Caraiani şi Nic. Saramandu, cuprinzând: ghicitorim proverbem zicători, blesteme, poezii populare,obiceiuri de naştere, căsătorie şi moarte.Materialul a fost cules dela Qroşânii grămosteni din Macedonia şi Bulgaria, cum şi dela cei strămutați odinioară în România; el e redat în grai grămostean şi însoțit de traduceri în limba română literară.

„Măre, am fost eu în Românie, m'am dus acolo cu dinadins şi am văzut că limbaroşânească e tot aia pistă tot" – îmi spune un sud-dunărean; „Scriu ii /oficialităţile/ pi-acolo că zice c'am fi numai 50-60.000 de inşi. Ama, io fac socoteală că suntem br'o jumătate de milionm aia ce zic ii vlasi".

„Marşul tineretului lui Tito" cântat oficial în toată Jugoslavia, a fost alcătuit de un român pe nume Iancu lu Moană, cu ajutorul fluierului dee la brâu, pe melodie valahă-românească, I-a dat el şi cuvinte pe a sa limbă valahă, punând titlul chemării – „Aidaţi toţi la bătaie" (la luptă partizană). Amintitul autor şi totodată compozitor, spune însuşi: „Am compus şelodia cu ajutorul fluiarei, aia cu care am fost pe lângă oi şi am luat-o cui mine şi în partizani... În zilele acelea I-am alcătuit şi textul în limba mea maternă, îăn limba valahă". N'ar fi spus-o el atât de răspicat şi cam cu tronc, dacă nu s'ar fi observatr apariţia altor autori cari-şi însuşeau paternitatea creaţiei.

Într'o gazetă bulgărească se face propagandă turistică pentru vizitarea muntelui Vlahinea, puţin cunoscută. Vlahinea e situată deasupra apei Struma, în regiunea cunoscutei mânăstiri medievale Rila. Numele de reminiscenţă veche al muntelui arată ce a fost cândva pe acolo. De aceea, un bătrân aromân îmi spunea că dacă Sf. Ioan de Rila a fost de ocupaţie cioban-păcurar, cum spune istoria, atunci el n'a putut fi decât vlah, întrucât din din proaspăt cre.-ştinaţii bulgari la vreşea aceea încă n'a puitut, în 30-30 de ani, răsări un creştin aşa de virtuos...

Se vorbeşte în prospecte şi de localitatea Pokrovnik, pe muntele respectiv, astăzi cu 860 de locuitori, pe vremuri, pe la 1620, ţinută în stăpânire şi exploatare de turcul Mehmed Ceauş. Ceauşul acela şi urmaşii lui, numiţi chiar Ceauşevţi (Ceauşeşti), au fost mari hapsâni şi mult au obidit pe locuitorii creştini din partea locului. Parcă au fost rude de sânge, de suprastructură în orice caz, cu unii de prin ţara noastră obidită azi, purtând acelaşi nume de pomină.

În „Fara armânească" (Paris, 9/1983), se face o frumoasă lecţie pentru tineret despre ţaratul bulgaro-vlah al Asăneştilor (sec. XIII), despre personalitatea lui Ioniţă-Ianiţarlu, numit de papă „Dominus Valachorum et Bulgarorum". Sunt puşi în cauză numai Aromânii, deşi izvoarele sugerează că e vorba de Vlahii din munţii Haemus (Balcani, Stara Planina), din spaţiul dintre aceşti munţi şi Dunăre (in Bulgariae maxima parte ac v ersus Danubius), cum se şi consideră că etnogeneza daco-română a avut loc pe ambele părţi ale Dunării, adică până la Munţii Balcani. Nu-i nimic, că ar fi aşa ori că mai aşa, că ăn ultimă analiză tot de Români e vorba, şi în scop educativ, pentru un tineret ce prea puţin cunoaşte trecutul neamului propriu, e foarte bine. Suprapuneri n'ar fi însă dacă s'ar menţine terminologia documentelor istorice, care ştie numai numele general Vlahi, Valahi, făcând prin aceasta să se vadă mai clar marea răspândire a neamului.

La Bridgeport a apărut, „Nică cărţi tră înveţlu a limbili vlahi tră niţa şi mari – The little Book of Vlachian Language Lessons for zoung and old". E vorba, pe cât ştim, de primul abecedar pentru învăţarea slovei pe armâneşte. Realizat de dl Nacu Zdru şi învăţătoarea Maria Seferi în 26 de pagini. Literele alfabetului sunt stabilite la 31, inclusiv semivocalele (ăâî) şi consoanele înmuiate (l, ñ, v). Textele de iniţiere în secretul literelor

sunt însoțite de material intuitiv câat se poate de bine ales. La sfârşitul abecedarului, patru pagini de imagini din cele mai caracteristice, înfăţişând portul popular, hora, figuri istorice aromâne. Laude şi felicitări autorilor. Aromânii de pretutindeni, cei mici şi cei adulți, îşi au acum cărticica de bază a scrisului lor şi a graiului lor matern cu care să-şi facă şcoala în casă, în familie. Un început modest dar bun.

Un câantec roşânesc din sudul Dunării, câantat în mediu unde niciodată nu s'a citit, nici s'a văzut carte românească. Îl ştie Dana a-lu Vanoş:

Ao lele, ce dor duc
Numa sara când mă culc
Dimineața când mă scol
Căpătâiu-i plin de dor
De dor şi de ieftică
Că mi- ibovnica mică.
Aş lua-o să mi-o criesc:
Frică mi-e c'o dosădesc!

Care are are ibovnică
I se'mpare noaptea mică
Şi durmeaza uşurică;
Care ibovnică n'are
I se'mpare noaptea mare
Şi patu-i greu în spinare!

La inițiativa părții jugoslave s'au stabilit relații prieteneşti şi vizite reciproce în fiecare an între locuitorii din satul Duşevaț (Croația) şi cei din satul Clocotici din Banatul românesc, socotiți şi aceştia ca etnici croați. Se găzduiesc reciproc în familii, îşi prezintă unii şi alții programe culturale specifice. „#Suntem muzlțumiți – au spus la Buşevaț – când vedem că minoritățile naționale (ale lor, adică) în alte țări au posibilități de desvoltare națională nestingherită, iar oaspeții noştri din România o pot confirma cel mai biner". Gabriel Domitrescu (sic) din comitetul de cultură al ‚jupaniei' Caraş-Severin a spus la arândul său că „legăturile minorității cu matca ei constituie o verigă în lanțul prietenieie dintre state şi popoare".

Frumos zise, numai că formularea nu e valabilă şi în cazul românilor din Serbia, de a avea relații cu frații din țara-matcă de peste Dunăre. Când se organizează contacte între sate, acestea sunt cel mai adesea între unul sârbesc şi altul românesc. Jugoslavii la fel realizează legături cu grupurile croate din Austria şi Ungaria. Cât despre românii din Banatul înstrăinat, pe câte ştim, niciunul de acolo nu face vreun schimb cultural cu vreun sat din România.

Papandreu şi Ceauşescu se întâlniră, se văzură şi, pe 4 Noiembrie 82 dădură o declarație comună despre relații „de bună vecinătate" (!) între Grecia şi România, neamestec în treburile interne şi necesitatea colaborării multilaterale în Balcani. Dacă acest multilateral trebuie ssă cuprindă pe undeva şi soarta Qrpşânilor, asta nu se poate întrezări. Mai ales când se vine şi cu chestia ‚neamestecului' care numai unilateral se poate înțelege, atunci turma aromână chiar căe băgată în țarc strâmt. Totuşi ea se încumetă, foarte sfios încă, să alcătuiască societăți culturale vlahe în câteva localități, ca Seres, Veria, Nausa, Caterinam Vodena, etc.

In cadrul unui simpozion greco-sârb la Cavala (Noiembrie 1976) cercetătorul Sl. Gavrilovici a participat cu tema „Negustori greco-aromâno-macedoneni la Zemun față de răscoala sârbă din 1804-1813". Nume caracteristice care ar indica pe Aromâni: Dimitrie

Puliu, Teodor Demel, Petre Duca, Dimitrie Nanu Bumbu, Ghini Vulcu, Dimitrie Sorachi, Filip Caramata, Nicolae Nenu, Demeter Costa Schivram Zafir Sotir.

Nişte călători au notat acum 120 de ani că satul românesc Zlot, pe apa Timişului Negru avea 500 de case şi că aceşti roşâani de acolo plăteau unei bătrâne ca să ţină ea postul cel mare pentru ei...

H o r a .

Bătrâna Floarea din sudul Dunării trăieşte cu vii amintiri ale horelor din tinereţea ei care azi nu se mai fac.

- Tinerişul acesta are acum altili, proaste. Nu ştie să-şi trăiască tinereaţa. Che! La vremea noastră a fost traiul joculuim cem parche ca acum! Se făcea pe atiunci horă în poiană or în poarta bisericii. Noi jucam ora noastră la dreapta iar sârbii în stânga. Ei făceau alergătură, dar noi băteam jocul pe loc de duduia pământul şi talirii zornăiau la piept după bătaia pasului. Noi jucam strâns la braţ, da sârbii se ţineau numai de degete. Ei n'aceau muzică aici, numai aduceau de aia gârgo-gârgo din altă parte; iar noi Rumânii aveaş trii taifale de lăutari ale noastre: Bibuţeştii, Miruleştii, Vocheştii şi cu clarinetul era unul al-Moanii. Lăutarii noştri mergreau făcând ocol înlăuntrul horii ca să cânte tuturora pe rând, că ora erea mare; muzica sârbilor, că e mai grea, stătea pe loc şi hora alerga încoace şi'ncolo. Pentru jocul de pieste tot anul, noi, toată obştia, răsplăteam pe lăutari toamna cu bucate. Şi de joc, de oră, ne'mbrăcaş o mândreaţă: cămaşă cu râuri pistriţi, obiele pistriţee, opinci cu nojiţe, bârnele, şemiie, vârzoglavcă, colan, brăciri, căciulă şare, cioareci albi, silaf, cortel... Nu mai vezi de astea! S'au apucat alte căi. Dară jocurile ce ereau la oră!

- Când se mai juca?

- Păi aşa, de toate zilele mari, la nunţi, botez, la şczători, când era ghiluşul, în săptămâna Sân Toaderilor, la ortà, când erau zăvietini.

Zăvietină corespunde cu nedeie; în partea bulgărească ioram. -Ce e ortà?Feciorii şi fetele munceau în grup, pe rând, la fiecare câte o zi. Întorcându-se seara de la câmp, cântau pe drum iar după cină făceau joc. În fiecare parte de ţânor /hotar de sat/ se făcea de un alt sfânt; Ispas, Sf. Procop, Sf. Petru şi Pavel, Vârtolom, etc. Cuvântul zavet, zavetină vrea să spună legământ – faţă de sfântul respectiv şi între oaşeni ca să ţină tradiţia. Ghiluş – datul cu sania, când nu se lucrează; se făcea şi atunci horă.

Un sârb, care în tinereeţe fusese în România după agoniseală, relata că acolo în „Vlaşca" lăutarii erau tocmiţi de asemenea cu anul de boieri sau de obştea satului, ca să cânte sătenilor de joc duşinica şi'n alte sărbători. Eui sârbii, recunoaaşte el, nu se băgau la joc ci stăteau pe lături şi se ţineau de provocări la ceartă şi bătaie. Vlasilor, cum le zicea el Românilor, nu le plăcea să se bată ci uşblau „cu împăcatele". De-aci prejudecata că Românii n'ar fi curajoşi, combativi...

Românii păstrează neştirbită datina „de a slobozi hora" la sfârşitul doliului şi de a da hora „de pomană". Hora. Deosebit de soleşnă, se desfăşoară la apus de soare. Vătaful ei are în mână un buchet de flori şi fotografia decedatului. O bocitoare cheamă la joc: „Veniţi, jucaţi pentru hora lui cutare, că aţi fost cu el la şcoală, la lucru, pe front împreună, etc". Când hora e în toi, cu soarele la zenit, bocitoarea pronunţă formula de consacrare: „Astă horă mândră să I se vadă cutăruia. Să-i fie lui şi să I se găsească, aşa cum se vede şi cum se aude, cu glasuri de lume şi cu cântic de lăutari, lui să-i fie!" După

inspirație, bocitoarea cheamă pe șort /sufletul lui/ să vină să asiste la acest omagiu ce-I aduce familia. După o lege nescrisă, dar neștirbită, această horă ce se dă de pomană „trebuie să fie numai una românească", destăinuie lăutarul.

Imaginația sătenilor români plasează hora printre elementele principale ale priveliștei eterne de care se bucură sufletul omului în lumea cealaltă; de aceea aceasta se și consacră. Bătrânul Vancea, căzând în agonie după un accident, s'a văzut pe lumea cealaltă mergând spre hora din poiană a tinereții sale, recunoscând acolo pe consătenii morți mai înainte. Zărindu-l că vine, aceștia i-au strigat că încă nu i-a venit sorocul. Atunci el și-a revenit din agonie.

Datina priveghiului sud-dunărean (sporadic) se practică în legătură cu împlinirea a șapte ani de la deces. Atunci se aduc 2-3 care de lemne, care se așază în formă de piramidă și se face un foc mare ce durează toată noaptea. La lumina lui se face ospăț și se joacă hora până spre dimineață. E ultima despărțire, definitivă, de sufletul mortului.

*

Găsim undeva inserată o notădespre râurile și munții Balcanici care, prin denumirile lor păstrate din vechime, „vorbesc latinește": Una, Buna, Mosor, Romania...

În colțul nord-estic al regiunii Vidin există satul Novo Selo, ai cărui locuitori vorbesc încă românește, cu unele expresii bulgărești. Ca toți românii ei își cultivă cu pasiune jocul, bătând pașii pe maidanul satului. Instructorul ansamblului local se cheamă Valeri Mandjukov (Manciu).

Zicala „să nu priceapă vlahii", în uz cotidian prin Iugoslavia, se aplică până și în legătură cu speculația măcelarului, sau cu intervenția din Vietnam.

Românii sud-dunăreni, fiind în permanență sub asediul învățământului și culturii într-o limbă străină, se arată derutați în problemele de limbă. Pârvu spune că închiderea oricărui acces la slovă scrisă românească și „îndoparea" cu altă învățătură n'au alt scop decât asimilarea. Un alt sud-dunărean scrie într'o publicație germană: „Asta, că se face atâta caz de minoritatea iugoslavă din Austria nu e decât o farsă, atâta timp cât nouă românilor din Serbia nu ni se admite învățământ propriu, ni se neagă limba, numele și statisticile ne sunt falsificate". Dragu (din Paris) raționează astfel: e într'un fel un avantaj că n'avem școală românească; noi facem școală sârbească și de acasă știm românește, deci cunoaștem două limbi, iar sârbii rămân cu o limbă și acasă și în școală.

În anii postebilci – relatează careva din Macedonia egeeană – un cioban aromân intră într'un restaurant luxos din centrul Salonicului. Cum era îmbrăcat în „cabaneaua" sa mițoasă, chelnerul a refuzat să-l servească. Ofensat, ciobanul cheamă pe directorul restaurantului și-l întreabă ce venit are pe o noapte întreagă; scoate apoi punga și-I oferă o sumă și mai mare, cu condiția să-și evacueze clienții, rămânând numai personalul și muzica care să-i stea la dispoziție, servindu-l după cheful lui. Și așa a fost până dimineața.

Prin 1976 a murit la Washington stră-strănepoata lui Țințar Iancu Popovici, pe nume Elena Gavrilovici, văduva șefului unui partid din Iugoslavia antebelică, dânsa pe

atunci fiind o „apariție marcantă în marea societate a Belgradului". Țințar Iancu fusese unul din căpeteniile răscoalei sârbe din 1804-1813, numit voievod peste un mare ținut. Urmele prezenței lui în Țara Românească, în trecere din Rusia spre Serbia, pe la 1831, s'au păstrat în nişte dosare la Bucureşti.

Un anume Piera Radovan din satul Zlot, s'a fost ținut pe la începutul veacului de propaganda social-democrată. O fi interesat sau nu ideologia predicată de el conlocuitorilor vlahi, dar s'a notat că atunci când începea să-i lămurească în graiul lor, „se putea vedea pe fața oricăruia dintre auditori o adevărată bucurie"; iar o răzmeriță de prin 1935, în jurul minei Bor, la care asmuțise numitul Piera, a rămas ca „răzmirița valahă". De altfel, sprijinitorii lui purtau nume ca acestea: Buzatovici, Bukanovici, Jurca, Balaşovici, Truicanovici, Gruia Zăgan, Păun Marghitanovici, Puițici, Păunovici, Fârfolean, Piele, etc.

„Dumneata îi poți salva pe frații mei din Coşava. Ei toți îşi pun nădejdea în angajarea ta. Nu-i uita nicidecum pe frații mei că ei trag nădejde, săracii". Aşa îmi scrie pe o cale foarte ocolită un român din regiunea Vidinului, stabilit încă de mult în țară, - unde se vede cât se simte el de strangulat în legitima-I năzuință spre binele fraților săi români de dincolo de Dunăre. Coşava, nume real de sat, mai indică pe undeva în şesul Dunării crivățul cel aspru. De acest echivoc se serveşte prietenul ca să nu priceapă cenzura reseristă despre ce ar putea să fie vorba.

In memoriam. S'a scurs un an de când vrednicul preot Anchidim Uşeriu s'a îndreptat spre alte zări. Se trăgea din vâna sănătoasă a țăranilor din țara lui Coşbuc. Crescut în duhul întregirii româneşti, a preferat, terminat liceul, universitatea din capitala Bucovinei, pre a-şi cunoaşte şi frații din această provincie de avangardă. Acolo l-a prins instaurarea dictaturii regelui netrebnic, cu tot ce a urmat. Studenții din Cernăuți au reacționat cum au putut, cerând la deschiderea universității, unde Carol era prezent, eliberarea căpeteniilor închise pe nedrept. Cu rezultatul că 70 dintre ei, printre care Uşeriu, au luat la rândul lor calea închisorilor. – Prăbuşită dictatura carlistă, prăbuşit şi regimul zis legionar, Uşeriu a trebuit să plece în pribegie. Devenind preot, a colindat în misiune mai multe țări, oprindu-se cu anii în fiecare. A slujit astfel Domnului în Brazilia, în Argentina, în Statele Unite. Înființându-se Consiliul Național Român, a fost printre primii lui aderenți şi unul dintre cei mai harnici. Dar soarta nu i-a permis să-şi vadă visul împlinit; în țara liberată va ajunge numai spre veşnică odihnă. Dar pilda-I luminoasă de preot cu crucea'n frunte la tot ce e creştin şi românesc, va continua să însuflețească alte cohorte de luptători. Fie-i țărâna uşoară.

Părintele Petru Cădaru vizitează săptămânal lagărul de la Latina (Italia) unde se află şi vreo 600 de români. Confrații gazetari sunt rugați să trimită pe adresa Sfinției Sale, pentru aceşti refugiați, câte 20 de exemplare din fiecare număr şi chiar numere mai vechi.

Odinioasră, când preşedintele Carter făcuse o vizită la Belgrad şi-l trăseseră să joace într'o horă, puseseră lângă el pe unul în costum curat valah, cum s'a putut vedea imaginea şi într'o revistă americană. Mai târziu, când Trudeau, primul ministru al Canadei, fu în vizită la Ohrida, îl puseră şi pe el să joace între două fârşeroate în

pitorescul lor port. Şi această imagine se vede în United Press. Să mai zică cineva că vlahii balcanici ar fi fiind ignoraţi!

La festivalul jubiliar de 20 de ani al folclorului balcanic, la Ohrida, a participat anul acesta şi o echipă românească din satul Nicoliceva, ea reprezentând acolo Serbia (pe lângă o alta propriu sârbească).

În cadrul programelor televiziunii din Atena s'au emis în trei rânduri cântece aromâneşti (panvlahicon sillogon) din Thessalia.

Un căsturar sud-slav declară: „Au bântuit pe-aici prin Balcani, sau au dispărut contopindu-se: celţii, romanii, hunii, goţii, avarii, tracii, ilirii, turcii, romii, armenii, evreii, slavii, aromânii". Prea I-a băgat pe toţi într'o oală! Dacă alţii au bântui, apăi nicidecum nu sunt printre aceştia tracii şi ilirii, nici aromânii. Nici nu s'au amestecat, aceştia din urmă, şi nici n'au dispărut. Slavii, da; mare amestecătură, fără dispariţie...

Un român sud-dunărean aflat în Germania la muncă şi aflând el că unii oameni îşi scriu autobiografii, s'a gândit şi el să-şi descrie viaţa. Căci, zicea, nu e lucru de nimic să ajungă el unde nici cu gândul n'a gândit. Mă ruga pe mine să-I scriu „poviestea de viaţă". – Bine, zic, dar eu pot să ţi-o scriu pe rumâneşte. – Păi că aşa şi vreu io, pe rumâneşte, să fie acolo. Când oi citi-o ălormei, ei să înţeleagă. – Mi-a povestit viaţa şi eu I-am pus-o pe hârtie. – Căci e bine, îmi zice mulţumind. Chiar aşa cum trebuie, nici nu se putea altfel mai bine!

De la Kitchener (Canada) doamna Victoria Baţu trimite „ti vruta a noastră Armănami arăspândită pit tută duneaua (lumea)" a doua sa carte (prima a fost „Părmithi", 1981), aducătoare de bucurie pentru toţi iubitorii de grai strămoşesc şi de tradiţie. Ca o schibnică în chilie, prefirând în minte anii copilăriei şi adolescenţei petrecuţi în mica sa patrie armânească, Beala de Sus de pe lacul Ohrida, autoarea aşterne aici relatări despre datini de logodnă şi de nuntă, de înmormântare, de zile de sfinţi, credinţe populare, ghicitori, ş.a. Le gândeşte, le „răsfiră" în alesul stil al graiului mai localnic, aranjează cu dragoste şi gust chenarele paginilor şi alte ornamente şi astfel gătit mesajul îl trimite spre trezirea şi menţinerea conştiinţei naţionale. E un noroc să asculţi cu câtă căldură îşi citeşte materialele, ca să-I admiraţi devotamentul cu care se consacră unei cauze de neam, netulburată de hărmălaia nepoţilor destui de numeroşi care-şi văd de joacă. La „nipoţi şi strănipoţi" dedică dânsa povestirile despre viaţa de altădată în familie şi în sat armânesc, din „aduţeri aminti".

AŞEZĂRI ŞI LOCUINŢE LA KARAKACIANII DIN BULGARIA

Vasil Marinov
20.VI.1959

Karakacianii sau sarakacianii sunt unicii păstori nomazi şi astazi trăitori în graniţele Bulgariei. In perioada de iarnă, cu familiile şi turmele lor de oi se instalează în special pe litoralul Mării Negre în Bulgaria de Est, unde iarna este mai blândă. În perioada de vară se îndreaptă în grupe, formând chervane, spre diferite părţi ale munţilor: Stara Planina (de răsărit, de mijloc şi de apus), Sredna Gora, Rila, Pirin şi Rodopi, pe Vitoşa, Osogovie dar şi în alte locuri. Astfel, karakacianii nomazi petrec aproape şase luni de iarnă în câmpiile calde şi pe litoral, iar alte şase luni pe păşunile de înălţime din munţii Bulgariei.

Karakacianii spun că viaţa lor seamănă cu a cocorilor; goniţi de primele căderi de zăpadă din părţile înalte ale munţilor, îşi părăsesc locuinţele de vară, se strâng în grupe şi se îndreaptă spre câmpiile şi depresiunile calde din Bulgaria de Est şi de Sud-Est. Când se apropie dezgheţul, devreme primăvara, se adună din nou şi se îndreaptă spre locurile înalte ale munţilor. Ei duc această viaţă grea de şetrari pentru a-şi hrani şi întreţine familia, îngrijind mari turme de oi, care cer cantităţi importante de hrană. Ei compară hrănirea turmelor cu hrănirea unei oştiri numeroase. Daca nu li se asigură la timp hrana, oile sunt în primejdie să moară în masă, mai ales iarna. Astfel de nenorociri care s-au întâmplat se mai întâmplă şi acum, ceeace poate provoca îmbolnăvirea şi chiar moartea şefilor grupelor de karakaciani, cunoscuţi sub numele de *celniţi, celingas* sau *kehaiale*. De aceea, viaţa karakacianilor este strâns legată cu grija găsirii păşiunilor ieftine pentru oi, atât în timpul verii cât şi în timpul iernii, de deplasarea lor din câmpie spre locurile înalte ale munţilor şi de la munte spre câmpie, de îmulţirea animalelor, apărarea lor de fiarele salbatice. Nu mai pu'in importante sunt grijile legate de prelucrarea laptelui şi a produselor lactate, de vânzarea produselor şi a animalelor vii, a lânii, a cărnii, ş.a.m.d. Viaţa rătăcitoare a familiilor de karakaciani este în general grea şi împovărătoare, şi mai ales în timpul iernilor aprigi şi geroase, când cad ninsori mari pe câmpiile şi litoralul Mării Negre, când ninge timpuriu pe munte şi se troienesc turmele de oi, când chervanele karakacianilor, cu oile şi oamenii, în drum spre munte sau dinspre munte spre câmpie sunt surprinse de ploi torenţiale şi tunete, de furtuni şi de grindină, când sunt târâţi de torente oameni şi animale, când, în timpul dominaţiei feudale turceşti chervanele erau atacate de tâlhari turci şi de başubuzuci. Zilele fruşoaser din viaţa lor sunt cele trăite în mijlocul frumuseţii salbatice de pe vârfurile batrânului Balkan (Stara Planina), ale măreţei Rila, a legendarului Pirin şi a neasemănatului Rodop, de pe vârfurile căreia se văd apele albastre ale „Mării Albe (Marea Egee), iar noaptea licăresc ca stelele lacurile din Rila şi din Pirin, când „ pădurea foşneşte şi stelele acoperă bolta cerească".

Mişcarea karakacianilor şi a turmelor lor de oi se face în chervane (*karaván*), compuse din două părţi -- unul format numai din oi mânate de bărbaţi oieri şi altul constituit din cai (100-120) de soi mic, tipici pentru karakaciani, încărcaţi cu bagajele grele ale gospodăriei. Caii sunt mânaţi aproape numai de femei; copiii cei mai mici şi câteva găini stau legaţi deasupra bagajelor pe cai. Femeile bătrâne merg şi ele alături de cai. Mişcarea dinspre ţinuturile estice şi

sud-estice ale Bulgariei spre Rila, Pirin şi Rodopi durează cam 30 de zile şi nopţi.

Chervanele oilor şi cailor se mişcă pe trasee stabilite dinainte, cu locuri fixe pentru înoptat, unde de obicei se aşteaptă şi se reîntâlnesc chervanele de oi, care se mişcă în faţă, cu cele de cai şi femei care vin din urmă. Locurile stabilite pentru odihnă sunt de obicei alese în apropierea râurilor, lacurilor, izvoarelor sau cişmelelor, a locurilor umbroase, lângă pomi mari şi totdeauna departe de locuri populate (sate sau oraşe). Aici se dă jos tot bagajul de pecai care sunt lăsaţi liberi să pască şi să se adape. Bagajul, adunat şi înghesuit în cergi ţesute, în saci pestriţi, legaţi zdravăn cu sfori din păr de capră, este aşezat în jurul samarelor cailor. Dacă vremea este frumoasă, noaptea se aştem pe iarbă cergi groase (*vilendzi*) şi se doarme sub cer deschis. Dacă vremea însă este ploioasă se ridică coviltire temporare (*ceaturis*) asemenea corturilor ţigăneşti. In acest scop , fiecare familie poartă pe cal cele necesare: două lemne (*furci*), unul mai lung (3,5 – 4 m.), celălalt mai scurt (2,5 –3 m.), bine ascuţite şi rânduite, ca şi unul foarte lung de 5-6 m., culme (*tembli)*. Cele două lemne se bat în pământ , cel mai lung în faţă, cel mai scurt în spate; orizontal peste ele se pune culmea, legată strâns cu funie din păr de capră. Unele furci sunt bifurcate în partea de sus (*ceatal)* şi atunci culmea stă mai bine. Pe acest schelet de lemn se aruncă o cergă groasă (*ténda, téndis*) cusută din patru –cinci bucăţi *(filól*), ţesute din lână şi păr de capră, ca să nu pătrundă apa; karakacianii ţes bucăţile de cergă la război (*argalio)* şi apoi le cos împreună. Pe marginile cergii mari sunt făcute ochiuri din funie răsucită, care servesc prin agăţarea de cârligi-ţăruşi de lemn (*clicis*) bătuţi în pământ la întinderea cergii. În spatele şi în faţa coviltirelor se atârnă cergi *(berdé)* . Pe alocuri, pentru soliditate, lemnele bătute în pământ sunt întărite cu furci laterale.

Pe vreme rea, sub acest cort construit în grabă, se adună întreaga familie şi se adăposteşte bagajul. Popasul în corturi nu durează mai mult de o zi sau două. De obicei, dimineaţa corturile sunt strânse, bagajul se încarcă pe samarele cailor, se leagă solid şi confortabil cu sfoară din păr de capră, şi chervanul porneşte din nou.. În faţă merge o femeie tânără şi frumoasă , care duce de căpăstru primul cal; pe drum ea găseşte răgazul să toarcă lână la furca *(róka*) băgată în brâu, sub cot, totdeauna sub mâna stângă. Bagajul de pe cal este acoperit cu o cergă pătrată, viu colorată (numită *kitenik* sau *vilénza*) cu păr lung. Aceste cergi dau o frumuseţe aparte chervanelor în mişcare, chervane compuse din căluţi roşcaţi, albi ici-colo, specifici prin burţile lor mari, rezistenţi la drum lung şi mai ales pe potecile abrupte ale muntelui. Bagajul de pe spatele lor cântăreşte până la 120 kg.

Când se ajunge la locurile înalte stabilite pentru vară în munţi şi nu-şi găsesc colibele de anul trecut, distruse de calamităţi naturale- furtuni, zăpadă, viscole – sau de răuvoitori, înainte de a-şi construi colibe noi, se aşează sub corturi. Acelaşi lucru îl fac şi toamna când se întorc în câmpie. Corturile (*ceatúris)* sunt primul tip de locuinţe temporare ale nomazilor karakaciani.

Al doilea lor tip de locuinţă este coliba *(kalívghea*). Colibele sunt tot locuinţe temporare, dar mai solide şi mai confortabile pentru o perioada mai lungă. Karakacianii folosesc colibele atât vara pe păşunile înalte cât şi iarna în câmpie. Fiecare menaj din asociaţia de oieri karakaciani işi construieşte întotdeauna două colibe – una spaţioasă (*kalívghea*) şi alta mai mică /(*kalvúla*). Coliba mare este destinată familiei, cea mică bagajelor.

Materialul din care se construiesc colibele este totdeauna unul şi acelaşi; el depinde de mediul înconjurător. În timpul dominaţiei otomane şi după eliberarea Bulgariei, karakacianii îşi

luau în deplină libertate lemnul de construcție din pădurile din jur; mai târziu însă materialul lemnos a început să fie cumpărat, cu aprobare specială, de la autoritățile silvice. Locurile de pășune ale oilor și de construcție a colibelor, se cumpăra și înainte și după eliberare de la autoritățile.

Colibele din Stara Planina, Sredna Gora, Vitoșa, Strandja ș.a. erau compuse din fag și stejar; în Rila, Pirin, Rodopi se folosea lemnul de brad, depin și de jneapăn. Pentru acoperiș se folosește frunziș de stejar în Stara Planina, Sredna Gora și Strandja; în Rila, Pirin și Rodopi se folosesc crengi de rășinoase, sau papură și coajă de copaci, scânduri, așchii. La câmpie se folosesc paiele de secară, de orz; fânul, papura și stuful sunt folosite în ținutul Burgas.

După formatul lor, colibele sunt de câteva tipuri. Credem că forma cea mai veche este cea cu baza rotundă și cu acoperișul conic; ea este cunoscută sub numele de colibă conică sau rotundă (*irvúlja* la orașul Berkovița, *órso* sau *íta* în localitatea Razboina, comuna Jeravna din Stara Planina de Kotlen

Bărbații fac rost de materialul pentru colibe, dar ele sunt construite în special de către femei; o fată care nu știe să facă o colibă nu se poate mărita. Colibele conice și rotunde sunt opera femeilor.

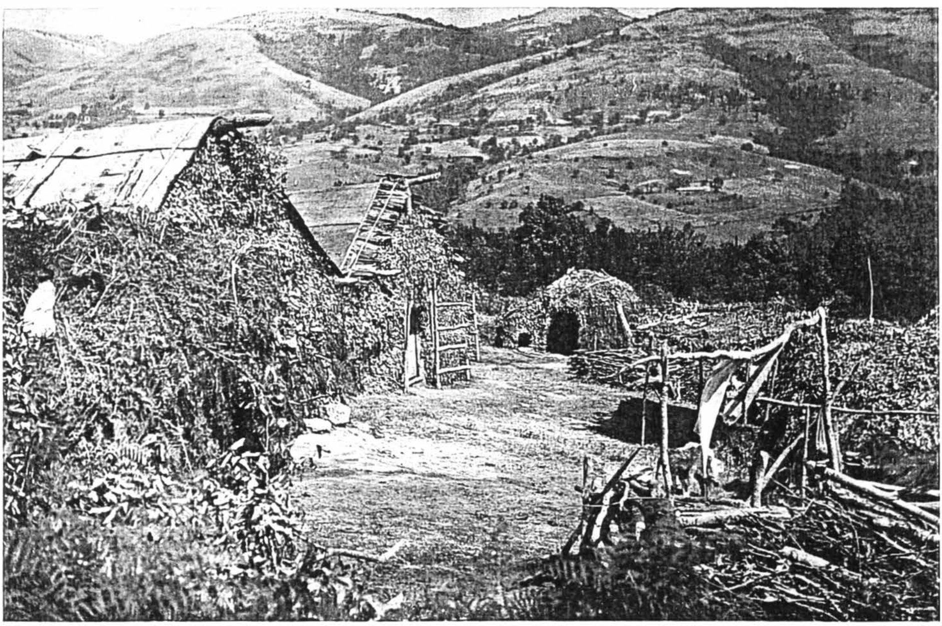
Pentru ridicarea colibelor este ales un loc potrivit, ferit de vânturi, puțin înclinat pentru mai ușoara scurgere a apei de ploaie, dar totuși neted. Se marchează cu ajutorul unui lemn ascuțit, legat de o funie de cânepă care se întinde pe pari mici înfipți în pământ, un cerc cu diametrul de 6 până la 8 metri. Pe cercul astfel conturat se fac 40-45 de găuri și în ele se înfig ramuri ascuțite lungi de 5-6 metri. Bărbații taie ramurile cu topoare ascuțite (*cikúri)*. După aceea începe împletirea acestor ramuri (*lura* sau *furci*) cu alte crengi așezate pe orizontală (*hartomata*) și care sunt legate cu ramuri jilave (*cimbukja*). Treptat, spre vârf, crengile se strâng (*kaciulja)* așa cum sunt stupii (*trăvna*) de albine. După aceasta femeile încep să acopere scheletul realizat din crengi cu frunze, fân, paie de secară, *saz* (stuf sau papură) și alte materiale de care dispun, folosindu-se de cercuri orizontale pentru presare.

O altă formă de construcție a colibei de tip rotund cu acoperiș conic este următorul. Mai întâi se împletește jumătate din colibă; separat, pe pământ, se împletește jumătatea ei de sus. Partea de sus se împletește de așa natură încât partea groasă a ramurilor să vina în vârful colibei. Partea de sus astfel realizată se ridică cu ajutorul unui stâlp gros. Ramurile părții de sus se leagă cu ramurile părții de jos. Astfel se realizează scheletul lemnos al colibei, format din două jumătăți – de jos și de sus. Vârful (*kaciula*) unei astfel de colibe cu partea groasă a crengilor sus este mult mai rezistent la furtunile puternice și acest tip de colibe rezistă mai multă vreme, unele chiar câte 15 ani – așa cum sunt, spre exemplu, colibele din ținutul Țareveț lângă comuna Medven din Stara Planina de Kotlen; acoperișul acestor colibe este din frunziș de fag, așezat în snopi mici și presat pe linia orizontală cu crengi. În genere, acoperișurile din frunze, papură, fân, paie, saz ale colibelor rotunde, făcute măiestrit de femei, nu lasă să pătrundă apa în interior. Astfel de colibe "schelet - *șilesti*" din două jumătăți faceau karakacianii și în Stara Planina de Sliven; frunzișul se lega cu ramuri de salcie.

Femeile lipeau colibele, așa cum făceau rândunelele în cuiburile lor, povestesc karakaciancele înseși.

În colibele de formă conică niciodată nu este lăsată înăuntru vreo bârnă de sprijin. Numai într-o colibă veche de cincizeci de ani de la Țareveț (comuna Meden din Stara Planina de Kotlen) am văzut o bârnă, dar aceasta fusese pusă mai târziu, când coliba începuse să se





îndoaie sub propria greutate. Aceste colibe care se păstrau mai mulți ani au făcut necesar să se angajeze special un paznic. Un astfel de paznic plătit au și karakacianii din Ceakalnița din Rila de Blagoevgrad. În unele locuri (Iambol ș.a.) consiliile populare sătești impuneau milițienilor din munți să păzească colibele karakacianilor de foc și distrugere.

La colibele conice se lasă o deschidere mică pentru ușă, situată întotdeauna în partea sudică; nu se lasă însă niciodată o deschidere pentru ieșirea fumului de la focul din colibă. De aceea, colibele din localitatea Țareveț (comuna Medven) sunt înnegrite în întregime, iar lemnele au devenit lucioase ca smoala din cauza fumului. Ușile colibelor sunt mici – 1 metru pe 50 de cm. Unele au un gard mic din *lesá (*împletitură) și o poartă (*pórta*) mai mare tot din lesá. Există însă și colibe a căror intrare este acoperită doar cu o cergă în timpul nopții.

Colibele conice din munți și cele de iarnă din câmpie, oricât de solid ar fi făcute, în urma ploilor îndelungate, prin ele începe să pătrundă umezeala și chiar să picure peste oamenii care dorm acolo, înveliți cu *vilenze* groase. De aceea, în general, aceste colibe sunt umede și neigienice, pentru că soarele nu pătrunde în ele iar fumul de la foc se împrăștie în întreaga colibă și face rău ochilor.

Imediat după construirea colibei, se sapă un șanț mic (*avlák*) în jurul ei, pentru scurgerea apei de ploaie; în jur se pun crengi cu ghimpi și ciulini, ca să nu se apropie animalele de colibă. Înăuntru, de jur împrejurul încăperii, se fac bănci joase din lemn cu picioarele bătute în pământ, numite *krevati*. Aceste krevati însă nu slujesc pentru stat, nici pentru dormit; pe ele se pun alimentele casei (traiste cu sare, făina, grăunțele pentru animale, burdufurile cu brânză ca și o serie de obiecte de trebuință – cergi (*vilenze*) sapre pildă sau altele, în special pentru a fi ferite de umezeală.

In stânga sau dreapta ușii se face un raft (*vodnik)* de lemn cu polițe pentru vasele de gătit, pentru cazanele de aramă în care fierbe apa pentru spălatul rufelor, pentru burduful de apă (*valera)* și altele.

Podeaua colibei se bătătorește bine și se așterne cu frunziș sau coajă de copaci; pe alocuri podeaua se lipește cu pământ; după ce se usucă începe să fie folosită pentru dormit.

Vatra nu se face niciodată în centrul geometric al colibei, ci mai aproape de ușa colibei. Aceasta în primul rând pentru ca să iasă fumul mai ușor, apoi pentru ca să rămână suficient loc de dormit pentru întreaga familie pe podeaua dintre vatră și peretele din fund al colibei; picioarele celor care dorm se sprijină pe vatră.

După ridicarea colibei mari (*kalívghea*), începe construcția colibei mici (*kalvúla*). Ea se face din același material din care a fost făcută cea mare. Si aceste colibe sunt rotunde, dar cu acoperiș rotunjit și nu ascuțit conic. Au mărimi diferite, dar diametrul mediu este de 2 metri și înălțimea de 2,5 metri. Înăuntru se fac, la fel, bănci de lemn pe care sunt puse samarele cailor (câte 5, sau 10 sau chiar 20 de samare și legat de numărul acestora și colibele sunt mai mici sau mai mari), saci cu haine, lână și altele. Aceste colibe se construiesc lipite sau aproapiate de colibele mari, într-o parte de ușă însă.

Astfel, fiecare familie își construiește două colibe. Colibele fiecărei familii se construiesc la distanță de 3-4 metri de ale vecinilor, dar fără un plan dinainte făcut. Așa apar în munți vara, în câmpie iarna, așezările karakacianilor cu colibele lor conice; numărul colibelor mari corespunde cu numărul familiilor din care se compune așezarea.

Al doilea tip de colibe sunt cele dreptunghiulare cu dublă streașină (*vipla*). Karakacianii încep să construiască acest tip după eliberarea Bulgariei și aceasta în special în





munți; în câmpie acest tip de colibe nu se întâlnește. Aceste colibe sunt mai spațioase și mai solide decât cele conice. Adesea, ele sunt făcute de meșteri zidari special tocmiți. Baza colibei este un dreptunghi, pe colțurile căruia sunt bătuți în pământ patru stâlpi înalți de 1 până la 1,20 m. Pe mijlocul pereților din față și din spate se bat în pămînt alți doi stâlpi: cel din față este mai înalt, între 3,5 și 4 m., cel din spate mai mic - 3 m.; sus, stâlpii se termină în furcă (*ceatalesto)* pentru așezarea culmii (*gavalár*) , care este bătută în cuie. De ambele părți ale culmii se pun cârlige lungi de lemn (*kliciis*) care se sprijină pe lemnele fixate pe grinzile din colțurile colibei. Sprijinite pe cârlige se pun și se leagă bine crengi subțiri. Peste ele se pune frunziș care se leagă cu crenguțe fragede. Cel mai des, peste frunziș se așează ca țiglele așchii (*pelekúdija*), legate de crengile acoperișului (*plat)* ; la Razboina, lânga satul Jeravna (Stara Planina de Kotlen), țiglele se numesc *pilikúda.* Pe culme se pun plăci de pământ sau *manzá* (la orașul Vrața), *mandzá* (la Vitoșa), *mandjá* (la Ceakalnița, în munții Rila) și pietre (*artár)* pentru presare. Pereții din față, din spate și cei lungi din părți (6 pâna la 8 m.) ai colibei se împletesc din crengi subțiri și se umplu cu frunziș, papură (colibele de sub vârful Baba din Stara Planina de Etropole), cu crengi de brad (Kobilino din muntele Rila, Ceakalnița, Kriva reka din Rila și în Rodopi) sau cu plăci de pământ cu iarba pe ele. Astăzi, colibele dreptunghiulare cu dublă streașină (*víplal*) se acoperă cu placaj (la Berov Ciuciur din Stara Planina de Kotlen), carton asfaltat, tablă și chiar cu țiglă (la colibele de la Debeli Răt de sub vârful Baba, Sredna Stara Planina). Caracteristic pentru aceste colibe este faptul că ele sunt orientate totdeauna pe direcția nord-sud; pe partea din față orientată spre sud sau pe cea de est se pune ușa. Partea de nord a acestor colibe se face totdeauna puțin ieșită în afară – semisferică (*anguni* sau *aștisi).* Sus, pe partea din față a acestor colibe, se lasă o deschidere *(parisi*) pentru ieșirea fumului.

Se cunosc și astfel de colibe căptușite cu scânduri.

În jurul colibei mari (*kalívgja*) se sapă un șanț mic (*avlák*) pentru scurgerea apei de ploaie și se face un gard din împletitură (*fraht* sau *pléhtra)*, pentru apărarea de animale. Ușile se fac din împletitură (*lișá*). Pe culme se pun plăci de pământ (*mandjá*, la Ciakalnița, în munții Rila) pentru o mai bună protecție de ploaie.

Lângă aceste colibe mari se construiesc în același fel -cu dublă streașină - și colibele mici (*kalvúla* sau *kalivúla)*, care sunt pentru bagaje.

Ca și la colibele rotunde, pe lângă pereții colibelor dreptunghiulare se fac bănci joase cu picioarele bătute în pământ, care de asemenea nu sedrvesc la dormit ci pentru așezarea lucrurilor casei. Partea din fund în formă de nișă, este despărțită de restul colibei prin lemne groase puse de-a curmezișul pe podea, de la un capăt la altul: acolo se pun polițe de lemn pe care se aranjează proviziile casei. Această parte se desparte de restul încăperii printr-o perdea sau o cergă. Aceste colibe sunt mai spațioase și mai igienice decât cele rotunde, dar și în ele este umezeală, iar în timpul iernii frig. Prin crăpăturile din perete pătrunde vântul, iar prin acoperiș cad picături de ploaie.

Podeaua este bine bătătorită și acoperită cu frunziș sau coajă de copac. Întreaga familie, ca și oaspeții, dorm pe podea pe *vilenzi*, fără să se dezbrace și se acoperă cu *vilenze* din păr de capră. Se doarme între cei doi pereți lungi, capetele oamenilor aflându-se în partea cămării , iar picioarele așezate spre vatră.

Și aici vatra (*vátra*) nu se află în centrul colibei ci mai într-o parte, aproape de peretele din față și de ușă. Vatra este puțin săpată în pământ și podită cu plăci groase de piatră (*plioci*) sau cu cărămizi. Totdeauna, spre peretele din față, la vatră, este înfiptă o placă de piatră

(*piromaho*) de 20 sau 40 cm.; această placă apără peretele şi stâlpul din faţă al colibei de foc şi slujeşte pentru spirijinirea principalelor obiecte necesare aprinderi focului, ca sprpe pildă vătraiul (*glahstro*). Nici în colibele rotunde, nici în cele dreptunghiulare, deasupra vetrei nu este atârnat un lanţ de fier sau un cârlig de lemn pentru agăţarea vaselor de aramă; acestea sunt puse pe *pirostrii* de fier cu trei picioare; tringhiulare sau rotunde. Vatra din colibă foloseşte la gătit dar şi la încălzit, deşi niciodată nu este cald în colibă.

În spatele sau în faţa colibei, la munte, există întotdeauna şi o vatră de vară (*vátra*) situată la loc deschis şi înconjurată din trei părţi de pereţi din lemn uscat; aici se găteşte vara.

În faţa colibei sau pe una din părţi se face o bancă de scândură (*krevat)* pe care se stă pe înserat; în acelaşi scop uneori se pune pur şi simplu un trunchi gros de lemn.

Fiecare familie în parte îşi construieşte câte două colibe dreptunghiulare, una mare şi una mic pentru bagaj, astfel că, dacă sunt 20 de familii se formează o aşezare de 40 de colibe cu dublă streaşină., construite fără nici un plan şi care, fără excepţie, sunt îndreptate pe direcţia sud-nord. La toate, partea din faţă este mai înaltă decât aceea din spate, astfel încât culmea este înclinată dinspre sud spre nord.

Se cunoaşte şi un al treilea tip de colibă, cu baza elipsoidală şi cu ştreaşină dublă:_astfel de colibe se găsesc la Jareviţa lângă Mihailovgrad. Ele sunt împletite din nuiele subţiri ca şi colibele conice şi sunt acoperite cu paie. O colibă de aceasta era destul de mare (16 m lungime, 4,5 m. lăţime şi 4 metri înălţime). Pe peretele răsăritean, lung, sunt trei uşi de intrare. În această colibă trăiau familiile fraţilor Gheorghi şi Nikola Lazarov şi tatăl lor Lazar Nikolov Dimitrov. Înăuntru nu exista perete despărţitor între cele trei familii, dar fiecare avea gospodăria sa separată; cele trei uşi duceau la gospodăria fiecărei familii în parte. Este o zadrugă karakaceană care a rezistat până în zilele noastre, poate o ultimă reminiscenţă a trecutului. Această colibă mare era destinată numai perioadei de vară; în ea nu se afla loc pentru vatră, aceasta fiind situată afară, lângă colibă. Părţile componente ale ei se numesc astfel: culmea de lemn – *kavalar*, plăcile –*samagra*, nuielele subţiri – *hartomata*, paiele – *aahiru*, peretele colibei – *plat*, lemnele orizontale pentru agăţat hainele înăuntru în colibă – *tembelja*.

Lângă uşa acestei colibe stau pe poliţe de lemn (*krévati),* cazane de aramă (*kakávi),* căzănel de aramă (*kakavúl),* putinica pentru brânză (*kádula*), o lingură mare de lemn (*hulja*), tipsie (*tapşá*), străchini de pământ (*msuri*), căni (*kupávzi*), pisălog pentru usturoi (*strumstár*), linguri (*hljarghja*) cuţite (*mahér*), tingiri, tigăi, trăistuţe pentru sare *(trova satosalko*), covată (*skafidi*), răzuitoare de fier (*klístra*), masă, cazan, sită de făină, (*koşknu*), cană de aramă cu toartă /(*ţkal*) , care se găsesc în fiecare colibă, buriu pentru apă (*valera*), kaţi *(kadi*), o lopată pentru pâine (*plaştír*), pirostrii (*peruşcijá* sau *sádjak),* albie de lemn pentru spălat haine (*kópan),* sticle (*jála*) pentru ulei şi gaz şi altele.

Pentru dormit, o familie folosea un pat impletit din nuiele (*lişá*), iar cealalta un pat de fier. La uşi era pusă tot lişá. Bineînţeles, nu lipseau sacii (*sakja)* plini cu haine *(truvadija*) sau burdufurile (*tumagrja*) cu brânză.

Astfel, în munţii noştrii se întâlnesc sălaşe în primul rând cu două tipuri de colibe, cele

rotunde (*orso*) şi cele dreptunghiulare (*vipla*), iar în câmpie sălaşe de colibe cu acoperiş preponderent rotund şi conic şi elipsoidal, cu acoperiş cu două streaşine.

Sălaşele temporare de munte ale karakacianilor sunt de două tipuri.: adunat (grupat) şi împrăştiat. Tipul de sălaş grupat se compune din 12-15 colibe sau şi în număr mai mare – 45-50 colibe – adunate într-un singur loc. Astfel de sălaşe se găsesc în Stara Planina, Sredna Gora, Rila, Pirin ,Rodopi. La Kurtovo şi Kriva Reka, ca şi la Ceakalniţa au existat astfel de sălaşe mari temporare ale karakacianilor. Caracteristic pentru ele este faptul că sunt făcute fără nici un plan; colibele par ca aruncate una lângă alta astfel că între ele nu se conturează nici uliţe, nici poteci. De obicei în marginea localităţii există câteva cuptoare mari , făcute din pietre şi pământ, pentru coptul pâinii şi frptul mieilor la sărbătoarile (*kurban*) legate creştine sau la cele legate de sănătate.

Aproape de sălaşe sunt construite strungile pentru mulgerea marilor turme de oi. Strungile sunt îngrădite cu împletitură lemnoasă; aici se odihnesc oile în timpul nopţii. Oile sterpe nu vin niciodată la strungă ci petrec împreună cu ciobanii zilele şi nopţile departe de aşezarea karakaciană. Acolo, la vreme rea, se adăpostesc oile în peşteri sau în pădure; ciobanii înnoptează la loc deschis în cojoace din blană de capră cu glugă (*kápa*), ascunşi sub stânci (*jaták*) sau lângă ziduri ridicate de ei din pietre (*kotóri*). Ciobanii ţin tot timpul în mână toiage lungi de lemn cu cârlig în vârf (*kliţa*).

Tipul de sălaş temporar împrăştiat se compune din câteva grupe de colibe risipite într-un spaţiu comun, astfel ca să se vadă între ele. Acest tip de sălaş se întâlneşte spre pildă la Berov Ciuciur în Stara Planina de Kotlen, la Ţareviţ lângă satul Medven în Stara Planina, la Beglika în Rodopi. La Berov Ciuciur, Kotlen, un sălaş rispit se compune din trei grupe de colibe situate la o distanţă de 300-400 de metri una de cealalta. Una din grupe este instalată în colibe rotunde şi conice, acoperite cu frunziş, celelalte două în colibe dreptunghiulare cu streaşină dublă, unele acoperite cu placaj (*şperplat),* care sunt fabricate în oraşul apropiat Kotel.

Aproape de colibe se află strungile de muls oile care se curăţă de bălegar odată pe săptămână. In colibe se mătură zilnic după ce se serveşte masa: în genere sunt curate. W.C-uri nu se construiesc, sunt folosite pădurile din jur.

Apă de băut şi toalete nu există în aceste cătune. Apa este adusă numai de fete şi de femei de la izvorul cel mai apropiat, de la cişmea sau de la vreun râu repede de munte. In acest scop se folosesc în principal vedre de lemn (*valéra*), de cca. 25-30 litri. Válera este purtată pe spate de femei şi fete, legându-se peste piept cu o funie specială din păr de capră, făcută de femei în casă. În fiecare zi, odată sau de două ori, se aduce apă cu válera care se pune înăuntru în colibă lângă uşă pe o scândură sau pe o placă de piatră. Această apă este pentru băut, pentru spălatul mâinilor înainte de masă, ca şi pentru spălarea feţei şi a mâinilor în fiecare dimineaţă.

Afară de váleră, apa este adusă în unele locuri cu ajutorul unor *cobiliţe, ca* la Ceakalniţa, în Rila de Blagoevgrad. . Cu cobiliţa pusă pe umeri aduc uneori apă în cazane de aramă sau în urcioare de pământ şi bărbaţii în vârstă, care stau la colibe. Pentru băutul apei se folosesc vase de pământ (*laina)*, dar pentru că se sparg uşor în timpul migraţiei, se preferă vasele de aramă: cănuţe, mici căldăruşe şi în special căni – *ţkal.* Se folosesc şi căni şi căuşe de

lemn; din căni de lemn se bea şi laptele.

Aşezările karakaciane sunt de neînchipuit fără strungi. Strungile se compun din două sau trei părţi. Sunt locuri îngrădite cu împletitură joasă, în care sunt băgate oile pentru muls. Pentru că oile mulgătoare (*sagmál*) sunt adunate în turme mari, în care intră oile karakacianilor săraci, ale celor mijlocaşi şi ale celor bogaţi (*celingas* sau *kehaile)*, mulsoarea este în genere o treabă grea. De aceea oile sunt trecute prin câteva părţi ale strungii ca să fie mulsoarea echilibrată şi mai uşoară. Prima dată oile intră în primul ţarc mare (*mandri)* , după aceea în ţarcul de mijloc mai mic, şi în sfârşit ajung în strunga propriu zisă unde sunt puse pietre sau scăunele de lemn pe care stau ciobanii. Prin gaurile din împletitură trec una câte una oile pentru muls. Pentru că oile negre ale karakacianilor (*kara* – negru) sunt mai sălbatice, ele se mulg greu şi ca să petreacă mii de oi de trei ori pe zi este deosebit de greu. De aceea, mulsul lor nu este făcut de ciobani ci de karakaciani mulgători speciali (*ormijta*) care se ocupă numai de mulsul oilor, treabă pentru care este nevoie de mâini zdravene ca şi de mare îndemânare. Pe alocuri, din cauza numărului mic de barbaţi, ciobanii înşişi sunt şi mulgători. Scăunelele pe care stau mulgătorii se numesc *strongóli*. La o strungă stau şi mulg în acelaşi timp câte 10 mulgători. Ades, pentru ca mulsoarea să meargă mai rapid se folosesc mânători (*kinştis*) bărbaţi sau femei care intră în mijlocul oilor şi cu un băţ subţire le mână către mulgători. Ei observă şi care sunt oile scăpate din mâinile mulgătorilor ca să fie prinse şi mânate spre mulsoare. Deasupra mulgătorilor se construieşte adesea un acoperiş/aplecătoare ca să-i ferească de soarele puternic sau de ploaie.

În ultima vreme aceste strungi mari încep a fi înlocuite cu strungi mai mici, pentru că fiecare familie se îngrijeşte numai de oile sale şi ele sunt mulse atunci în strungi separate. Astfel de nouă strungi se găsesc la Debeli Răt sub vârful Baba în Stara Planina de Etropole; deasupra fiecărei strungi există o aplecătoare mare de scândură. Pentru că marile turme de oi ale karakacianilor sunt primejduite de cataclismele naturale (ploi torenţiale, viscole, grindină, furtuni) şi cum ei nu dispun de adăposturi închise unde să se retragă şi să se ferească, statul a construit în apropierea locurilor unde pasc turmele karakacianilor mari aplecători (acoperişuri) din scândură. Astfel, la Kriva Reka, alături de sălaşele temporare ale karakacianilor pot fi văzute şi aceste aplecători (acoperişuri) de scândură. Adesea, sub ele se instalează *mandrele* în care se cară şi se prelucrează laptele în brânză şi caşcaval şi se face untul de oaie, kaimakul şi urda.

În trecut, lângă sălaşele şi colibele karakacianilor se găseau şi mandrele particulare ale karakacianilor; ele făceau parte din aspectul comun al sălaşelor. Mandrele karakacianilor se construiau chiar lângă râu, izvor sau cişmea. O mandră fără apă era de neconceput, şi acum este la fel. Mandrele reprezintă două construcţii făcute din nuiele împletite şi acoperite cu frunziş: una foloseşte la instalarea unui sau a doua cazane zidite deasupra unei vetre mari, în care se încălzeşte laptele înainte de a fi închegat. Această construcţie în formă patrată se face doar pentru câteva luni, cât durează mulsul oilor. Cealaltă construcţie are o formă alungită, este tot din nuiele împletite şi are acoperiş şi parapet de frunziş. Această construcţie se află în loc umbros şi răcoros, pentru că, în afara faptului că aici se află atelierul de făcut brânza şi caşcavalul, ea mai slujeşte la depozitarea acestor produse ca şi pentru dospirea caşcavalului.

Există date sigure din care reiese că în secolele XVI şi XVII au existat în ţinuturile bulgare karakaciani nomazi care, spre deosebire de nomazii *vlahi*, vorbeau un dialect grecesc nordic. Din cauza diferenţei de limbă, cele două grupe de nomazi, vlahi şi karakaciani, nu se

casătoreau între ei; mai mult, se ţineau departe unii de alţii. Unii din karakaciani încă din acele vremuri se stabileau uneori şi chiar au pus bazele unor localităţi bulgăreşti de astăzi, cum este satul Ciupetlovo şi satul Popina în ţinutul Samokovo., oraşul Kotel ş.a. Astăzi, despre aceste lucruri vorbesc doar legendele, populaţia însă a fost asimilată. În masă, karakacianii încep să viziteze munţii noştrii după ce au părăsit în timpul lui Ali paşa din Tepelen locurile lor natale; cauzele acestui fenomen sunt economice, politice ca şi încercarea lui Ali Paşa să-i islamizeze cu forţa. Populaţia bulgărească îi deosebea cu greu pe karakaciani de vlahi, cel mai ades îi confundau şi le spuneau karakaciani vlahilor si vlahi karakacianilor; această greşeală au făcut-o şi unii etnografi.

Imediat după eliberarea Bulgariei de sub dominaţia otomană, karakacianii au cumpărat ieftin locuri şi averi părăsite de turcii fugari în Turcia şi au început să ducă o viaţă sedentară, unii chiar devenind agricultori. Acesta este cazul karakacianilor din satul Goljamo Ciocioveni, ţinutul Sliven, despre care se poate spune că este singurul sat karakacian întemeiat cu aproape 80 de ani în urmă. În mod special se înrăutăţeşte situaţia karakacianilor nomazi atunci când încep să se pună bariere vamale la noile graniţe dintre Turcia şi Bulgaria, dintre Grecia şi Bulgaria. Atunci, trecerea peste aceste graniţe pentru iernat în câmpiile calde ale Mării Egee şi Marea Marmara, chiar în Anatolia, devine grea pentru karakaciani; în final această trecere a fost interzisă definitiv. Aceasta i-a forţat să-şi vândă oile şi să treacă la o viaţă sedentară. O grupă mică continuă să ducă o viaţă nomadă până în zilele noastre, dar cea mai mare parte se aşează în sate şi oraşe. Aceasta i-a obligat să practice agricultura şi diferite alte profesii; o parte din ei a continuat să ducă o viaţă seminomadă.

Astăzi, karakaciani sedentari şi seminomazi există în următoarele raioane din Bulgaria:

I. Bulgaria de nord în oraşele Berkoviţa, Mihailovgrad şi Vraţa, ca şi în satele şi împrejurimile acestor oraşe, în oraşul Etropole, în Teteven, Elena, Treven, Preslav , Varna şi împrejurimile lor; cele mai multe familii însă s-au concentrat în oraşele Berkoviţa, Mihailovgrad şi satul Vărşeţ din ţinutul Berkoviţa.

II. Bulgaria de sud-est în ţinuturile Burgas, Grudovo, Miciurin,în Elhovo, Topolograd, Jambol, Sliven, în Novozagorsko, Starozagorsko, Kazanlâk, îndeosebi în oraşul Kazanlâk şi mai puţin în ţinuturile Karlovo/Levskigrad, Haskovo şi Ivailograd; o grupă de karakaciani s-a aşezat în oraşul Samokovo, unde trăieşte şi cel mai mare celingas al lor Taşo Merakov într-o casă cu două etaje, modern mobilată.

III. Bulgaria de sud-vest în oraşul Petrici şi împrejurimi, Sandanski, Blagoevgrad, oraşul Stanke Dimitrov; această grupă este din cele mai mici.

Printr'o ordonanţă specială dată de Consiliul de Miniştri în 1953 consiliile orăşeneşti şi comunale au fost obligate să le dea karakacianilor – acolo unde se stabilesc - gratuit câte 4 dekare de pământ şi material lemnos ca să-şi construiască locuinţe. Mulţi karakaciani trăiesc şi astăzi în case noi în satele şi oraşele din raioanele mai sus menţionate. In localităţile apropiate de munţi şi de păşunile alpine, karakacianii continuă viaţa de păstori seminomazi, dar numai bărbaţii urcă la munte pe păşuni, femeile şi copii rămânând în locuinţele construite. Mulţi karakaciani au devenit membri ai cooperativelor agricole şi, oieri experimentaţi, au devenit repede fruntaşi.

O mare schimbare a intervenit şi în locuinţa karakacianilor. Aproape peste tot, cu mici excepţii în zona litoralului Mării negre, au dispărut colibele cu acoperiş conic şi sălaşele de colibe, atât de neigienice şi periculoase pentru sănătate. Peste tot, şi încă foarte repede, în locul lor se

construiesc case moderne din cărămidă, în care se instalează familii întregi de karakaciani. Astfel de case spațioase și igienice au karakacianii din orașul Burgas, Sliven, Kazanlâk, Levskigrad (Karlovo), Berkovița, Mihailovgrad, Vrața, Samokovo, Blagoevgrad și în vremea din urmă la Stankedimitrovo. Și în sate karakacianii și-au construit case noi din cărămidă. Noile case ale karakacianilor au bucătării bine înzestrate,spălătorii, băi, camere de oaspeți, dormitoare și tot necesarul unei gospodării. În aceste case se află sobe de gătit din fier, mese și scaune, bufete, boilere cu apă caldă, mașini de spălat. În camerele de oaspeți se află paturi largi cu arcuri, garderobe pline de haine noi moderne dar și din cele tradiționale.

Și totuși primăvara și toamna pe drumuri se înâlnesc chervane de cai karakaciani și de oi, care se duc sau se întorc de la munte, mai ales pe vârfurile din Stara Planina, Sredna Gora, Pirin, Rila și Rodopi pot fi întâlnite colibele ciobănești karakaceane și mari turme de oi, care dau o lână aspră, folosită mai ales în fabricile de țesut pături.

(**E pur si muove!** Prietenul meu Vasil Marinov, ca toți autorii din vremea aceea, a trebuit să pună un paragraf politic (penultimul, scris în caractere italice); i se scoseseră spre marea lui supărare din excelenta sa carte despre karakaciani, capitolele despre magie și credințe; nu s'a putut totuși împiedica să adauge că trecutul nu a fost șters, așa cum o spune discret în paragaful final. Mă bucur să-i pot publica acest articol scris în 1959, articol pe care l-am regăsit de curând și care a fost tradus prin amabilitatea Elenei Siupiur – Paul H. Stahl).





RELAȚIA BISERICĂ – ICOANĂ – ICONAR CONSACRAREA PICTORILOR BISERICEȘTI
Observații din aria medievală românească

Mihail Mihalcu

"....un fenomen religios nu se va desvălui ca atare decât considerat în propria sa modalitate, adică studiat la scară religioasă". Mircea Eliade – Tratat de Istoria Religiilor, Ed. Humanitas, București,1992, p. 15.

1.Despre icoana{1} românească s-a scris destul de mult, cu mare interes și o competență remarcabilă, mai ales în secolul XX. Aproape tot ceea ce s-a scris, însă, s-a referit la ceea ce am putea numi o față văzută a ei. Căci cei care s-au aplecat peste această piesă de artă sacră și au încercat să o înțeleagă și să spună totul despre ea au fost, în majoritatea covârșitoare a cazurilor, istorici și critici de artă, teologi interesați de istoria biblică și de acea parte purtătoare de mesaj a acestei icoane, implicit de programele iconografice, sau istorici obișnuiți. Și nu este deloc nefiresc că ei s-au oprit la limitele interesului și specialității lor și n-au mers mai departe.

Mult mai puțin – de fapt, aproape deloc – s-a cercetat și s-a publicat despre una dintre fețele nevăzute ale icoanei românești, aceea a funcționalității ei și despre modul și condițiile în care se consideră că aceasta putea fi realizată. Inexistente sunt de asemenea, studiile cu privire la relația Biserică – icoană - iconar, în secolele mai apropiate sau mai îndepărtate ale istoriei pământului românesc, relație strâns legată de funcționalitatea amintită.

Spunând aceasta, nu trebuie să se înțeleagă că ne referim numai la perioada 1947-1989, adică la acea perioadă în care, în România, administrația de stat, în numele unui materialism vulgarizator, era ostilă propagării si practicării oricărei religii si, implicit, artei sacre. Căci nici mai înainte si nici după decembrie 1989 nu s-a acordat atenția cuvenită acestui capitol.

S-a scris puțin însă și din alte motive. După cum se va vedea în cele ce urmează, sursele de informație referitoare la aceste probleme sunt foarte puține. In același timp, după cum am mai remarcat-o, teologii - cercetători nu au acordat o atenție deosebită - cel puțin în ceea ce au publicat – problemelor respective. Insă trebuie remarcat că, deși avem puține mărturii scrise sau transmise pe altă cale de tradiție cu privire la aceste subiecte, ele există totuși și, după cum vom încerca să arătăm in cele ce urmează, ele pot și trebuie să fie utilizate.

2. Pentru a descoperi, a înțelege și a comenta această față nevăzută a icoanei românești, o serie de întrebări trebuie să fie formulate și să li se răspundă. Dintre acestea vom aminti câteva adică pe acelea la care vom încerca să răspundem. Iată care sunt acestea. Care este modul în care Biserica și pictorii bisericești români concepeau Icoana? Care era funcționalitatea ei? In ce condiții, în ce mod și de către cine putea fi realizată o icoană având funcționalitatea necesară? In ce mod și în ce condiții trebuia desfășurată întreaga activitate a

iconarilor, pe linia de creare a unei legături, de tip releu, cu Transcedentalul? Care era modul de obţinere şi păstrare continuă a Harului (altul decât cel artistic), calitate considerată neapărat necesară unui creator de artă sacră? In sfârşit, trebuie să se răspundă la întrebarea: care erau relaţiile Biserică - iconar, relaţii de tip comanditar-furnizor, în sensul cel mai complex posibil.

Toate aceste probleme trebuie temeinic cercetate şi cunoscute dacă se doreşte a se cunoaşte şi înţelege Icoana în toată complexitatea ei ca şi criza actuală – daca ea există-a picturii bisericeşti româneşti. Căci despre această criză se vorbeşte de multe decenii. Mulţi vorbesc, se lamentează şi se grăbesc să ofere explicaţii şi soluţii. Se pleacă totdeauna de la constatarea că se înregistrează o continuă diminuare a calităţii picturii bisericeşti ca şi apariţia unor simptome care ar putea fi caracteristice epocilor de criză. Şi, în cele mai multe cazuri, afectul şi lirismul facil sunt dominantele discursului respectiv. Ele tulbură apele cel mai adesea fără nici o acoperire şi fără nici un efect semnificativ.

Efectuând cercetări şi răspunzând la întrebările de care s-a făcut menţiune ceva mai înainte, apare încă un avantaj remarcabil. Cu această ocazie sunt descoperite şi o serie de alte date – unele nesemnalate încă – referitoare la concepţia despre lume şi despre viaţă a oamenilor pământului românesc de altădată, a satului românesc de totdeauna. Căci Icoana - produsul activităţii iconarilor români - a fost şi rămâne nu numai o piesă utilă şi necesară a activităţii unui cult ci şi un mijloc de comunicare şi de legătură mai complexă şi de la ea se pretinde o anumită eficientă. Aceasta eficienţă, însă, este strict dependentă de o serie de factori participanţi în procesul de realizare a Icoanei şi care trebuie bine cunoscuţi. Iar, odată această cunoaştere fiind realizată, noi si noi detalii interesante apar. Detaliile respective îmbunătăţesc imaginea cunoscută a vieţii materiale şi spirituale a dăinuirii româneşti.

Insfârşit, tot la acest capitol, trebuie remarcat încă odată că această faţă nevăzută a Icoanei româneşti, în general, ca şi modul de obţinere şi păstrare a Harului (altul decât cel artistic) de către iconar şi-au avut şi încă au importanţa lor majoră, indiferent care ar fi poziţia (credincios, necredincios sau sceptic tolerant) a celui care doreşte să înţeleagă bine şi complet această piesă de arta sacră care este Icoana românească.

3. Cele mai cuprinzătoare surse de informaţii scrise cu privire la amintitele probleme ale icoanei româneşti sunt erminiile (2), "cărţile de pictură" româneşti, mai ales în prefeţele lor (3), în "predoslovii" sau "înainte cuvântări". Tot în manuscrise, în cele de tip miscelaneu, am mai găsit unele informaţii sporadice apărute în unele adnotări pierdute printre altele referitoare la evenimente ale familiei. In stadiul actual al informaţiei, se poate spune că erminiile sunt unice. Pe linia tradiţiei tehnice transmise pe cale orală, astăzi, nu se mai poate obţine aproape nici o informaţie. Pictorii bisericeşti care au avut un contact mai mult sau mai puţin direct cu tradiţia bătrânilor iconari au dispărut de mult. Iar in cele aproape două secole anterioare, o serie de practici – nu numai spirituale ci şi tehnice - din pictura bisericească românească au fost mai mult sau mai puţin neglijate şi până la urmă, eliminate şi uitate de-a lungul şirului generaţiilor de oameni ai Bisericii si iconari care au urmat.

In legătură cu acest proces, trebuie remarcat că, deşi multe puncte de vedere, repere, reglementări şi luări de poziţie, au apărut încă de pe vremea Apostolilor şi a Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, ele nu par a mai fi luate în consideraţie, astăzi, aproape nicăieri in Răsăritul ortodox. In aria românească, în încercările noastre – efectuate de-a lungul ultimelor trei-patru decenii - pentru a ne completa unele informaţii, am apelat la unii teologi, ca şi la câţiva bizantinologi. In afara unor truisme, a unor generalităţi sau a unor sloganuri fără acoperire, n-am prea putut obţine altceva.

Mai mult chiar, la un pictor bisericesc cu activitate desfăşurată de-a lungul ultimilor trei decenii şi cu veleităţi de staroste, am înregistrat şi o ostilitate şi iritare stranie faţă de abordarea acestui subiect. Se considera deranjantă, pare-se, chiar ridicarea problemei vechilor rigori şi a profundei credinţe a iconarilor evului mediu românesc. In plus, fără a ne furniza alte amănunte, ne-a declarat că, la una din lucrările sale, a eliminat pe unul din colaboratorii săi angajaţi pentru această pictare a unei biserici care "se ruga pe schelă" şi care "constituia un exemplu prost pentru ceilalţi ". Nu părea a-şi pune problema dacă, gândind şi acţionând astfel, pictura executată de el nu-şi pierde una dintre părţile sale cele mai importante şi mai semnificative.

4. Motivele care au condus la aceasta situaţie în pictura bisericească românească sunt nu numai numeroase ci şi foarte diferite. Intre altele, mutaţiile apărute în viaţa spirituală şi materială din ultimele două-trei secole, trebuie amintite. Dintre acestea, efectele utopiilor de tip social, noi "credinţe", în numele cărora s-au purtat "cruciade" pustiitoare, ca şi industrializarea cu toate efectele ei, nu sunt dintre cele mai din urmă. In aria românească, însă, dominaţia-impusă unei părţi importante a lumii, în ultima jumătate a secolului trecut, de către o orânduire care acţiona conform preceptelor unui materialism vulgarizator a fost mult mai hotărâtoare, poate, în aria românească şi în această direcţie, decât în alte părţi ale Estului. Procesul respectiv în întreg Răsăritul ortodox, a început, însă, să se desfăşoare mult mai înainte, utopiile sociale amintite neconstituind o motivare iniţială a procesului. La Athos spre exemplu, în inima Ortodoxiei şi încă de pe la începutul secolului XIX, erau semne uşor vizibile în acest sens, după cum o semnala, în prefaţa primei erminii atonite publicate, cercetătorul care o descoperise (4).

Dintre puţinele mărturii scrise cu privire la problemele de care ne ocupăm, în aria românească şi în întreg secolul XX, trebuie menţionate şi unele amintiri prezentate intr-o conferinţă şi un articol de ziar (5), de către pictorul Costin Petrescu. Amintirile respective se referă la copilăria şi adolescenţa petrecute în atelierul de pictură al tatălui său. Acesta era pictor bisericesc şi descendent al unui şir de asemenea "zugravi". In aceste amintiri se vede clar că, încă din ultimul sfert al secolului XIX, consacrările la care erau supuşi pictorii bisericeşti români (dobândirea Harului şi a posibilităţii de a crea o Icoană funcţională), ca şi autopregătirea psihică (menţinerea Harului) continuă, începuseră a nu se mai efectua după un ritual străvechi şi riguros păstrat şi controlat. Ele se efectuau totuşi cândva şi erau obligatorii pentru formarea unui iconar. Iar amintirea lor mai persista în aria româneasca chiar şi după jumătatea secolului XIX, în cercul pictorilor bisericeşti.

Peste tot, în întreaga arie a Răsăritului ortodox, dacă autocondiţionarea şi mai ales consacrările de care am amintit au continuat să se practice, într-o formă sau alta, aceasta s-a datorat faptului ca ele, diminuându-şi continuu încărcătura harismatica şi modificându-şi mai mult sau mai puţin obiectivele, şi-au mărit, în acelaşi timp şi în acelaşi ritm, dimensiunea profană. Şi s-au transformat încetul cu încetul în altceva.

Consacrarea, spre exemplu, devenea astfel un fel de atestare a unei şcolarizări şi a unei calificări, o acordare oficiala a dreptului de a practica meseria de pictor-decorator de biserici şi pictor de icoane cu o funcţionalitate sensibil diminuată. Căci câteva rugăciuni, indiferent de cine ar fi fost făcute, nu mai aveau nici dimensiunile şi nici efectele transmiterii de Har, ca odinioară. Ele rămâneau şi aveau acelaşi efect, ca şi alte festivităţi similare desfăşurate la plecarea pe indiferent care alt drum, al indiferent cărei alte îndeletniciri tehnice, sau artistice sau la terminarea acesteia.

5. In legătura cu motivarea faptului că avem atât de puţine mărturii referitoare la problemele de care ne interesăm, este necesar să mai semnalăm ceva. Conform unui mod străvechi de a privi lucrurile, informaţiile legate de activitatea pictorilor bisericeşti erau considerate taine, care nu puteau fi transmise decât în interiorul cercului colegial al iconarilor şi numai direct, de la maestru la ucenicul său, pe cale orală şi prin demonstraţie practică. Iar apartenenţa la cercul respectiv era obţinută, după cum se va vedea în cele ce urmează, printr-o ceremonie de consacrare, de transmitere de Har.

Erau considerate "taine" nu numai informaţiile referitoare la obţinerea Harului-condiţie obligatorie pentru orice pictor bisericesc român - ci şi cele legate de programele iconografice, de iconografia propriu zisă si de meşteşug. Ultimele se refereau la materiile prime, materialele, tehnologiile preparative şi tehnicile picturale cunoscute şi utilizate de iconarii români de altă dată.

In acest sens, Costin Petrescu, semnalând relaţiile dintre aceste "taine" şi lumea transcedentală, preciza şi el ca "pictorii bisericeşti români de altă dată socoteau noţiunile iconografice, ba chiar şi cele tehnice, ca adevărate taine duhovniceşti"(6) (sublinierea noastră). Semnala, de asemenea, că maestrul era obligat "să transmită [uceniculuiâ toate învăţăturile care i-au fost transmise, fără a ascunde nimic, convins fiind că Dumnezeu îl va recompensa şi că, aici, pe pământ, părinţii îi vor mulţumi şi-l vor onora după meritul lui". Această obligaţie, desigur, se referea nu numai la cunoştinţele pe care maestrul le primise, pe firul tradiţiei, de la propriul său maestru, ci şi la cele pe care le obţinuse prin efort propriu, de-a lungul întregii sale activităţi.

Caracterul de iniţiere a intrării în ucenicie a viitorului pictor bisericesc român şi cel al intrării în interiorul unui cerc închis de iniţiaţi în anumite taine al iconarilor apare clar. In acelaşi timp, după cum am mai semnalat-o, acest mod de a privi lucrurile era foarte vechi. Tot astfel se raţiona şi se proceda şi în Antichitate şi în Evul Mediu timpuriu occidental, ca şi în aria care, timp de secole, a trăit sub influenţa Bizanţului. Predoslovia unei erminii bizantine traduse din greceşte şi publicată de bizantinologul Vasile Grecu (7) se adresa şi ea – ca şi cea din secolul XVIII a lui Dionisie din Furna (8) "tuturor învăţătorilor zugravi" şi numai acestora.

In legătură cu toate acestea, este util să remarcăm că, în atelierele de pictură bisericească româneşti, acest mod de a privi aceste noţiuni de iconografie şi de tehnică a dăinuit mai mult decât în alte arii ale Răsăritului ortodox. Iar renunţarea la el a început la câteva decenii faţă de marea arie rusă şi la câteva secole după Occidentul european (9).

Din predosloviile erminiilor româneşti care au ajuns până la noi se vede clar că acest mod de transmitere a cunoştinţelor necesare pictorilor bisericeşti se mai practica până către mijlocul secolului XIX şi era efectuat numai în interiorul cercului format de către pictorii bisericeşti şi ucenicii lor. Mai mult chiar, după ce s-a început transmiterea cunoştinţelor practice şi teoretice ale picturii bisericeşti şi prin scris, transmiterea respectivă se efectua tot numai în acelaşi cerc închis de iniţiaţi.

Astfel, în predoslovia unei erminii (10), elaboratorul se adresează cu mare precizie către "fraţii şi cei rânduiţi în meşteşugul acesta" adică în "zugrăvie", într-o alta (11) "iubitorilor de învăţătură ucenici". Intr-o a treia (12), celor "iubitori şi doritori de osteneala zugrafiei" şi, în sfârşit, într-o a patra (13), cei cărora li se împărtăşesc "tainele" sunt "fii şi fraţi zugravi".

6. Intrarea în acest cerc închis al pictorilor bisericeşti se efectua într-o anumită etapă a formarii si activităţii iconarului printr-o consacrare. Necesitatea efectuării acesteia, a unei

transmiteri de Har, a unei continui menţineri a stării respective ca şi a nu mai puţin continui legături a pictorului cu lumea transcedentală apare mai clară atunci când se examinează care erau raporturile dintre pictorii bisericeşti şi Biserica şi care era modul în care era privită – de către ei înşişi si de către Biserică – activitatea şi produsele create de aceşti artişti (piese de artă sacră).

7. Cu privire la raporturile dintre pictori, relevant este a se observa cât de închis era cercul lor şi cum priveau ei apartenenţa la acest cerc. In predoslovia unei erminii româneşti, elaboratorul acesteia precizează raportul dintre el, pictor fiind, şi ceilalţi confraţi adresându-li-se "prea iubitule şi duhovnicescule fiule igumene " (14). Iar intr-o altă asemenea adresare, din acelaşi manuscris, îi numeşte pe aceştia "...fraţi şi cei rânduiţi la dumnezeescul meşteşugul acesta".

Se observa uşor că, în cele două formulări, autorul considera că pictura sa, ca şi cea a confraţilor săi, are un caracter sacru iar legătura dintre meşter şi ucenic o aprecia că având alte dimensiuni decât acelea din cadrul unei alte îndeletniciri tehnico-artistice. Şi, pentru ca aceste lucruri să fie şi mai clare, în aceiaşi predoslovie, elaboratorul, amplasându-se într-o altă poziţie, recomanda ca "...să nu-l faci pre lucrul tău prost şi cum s-ar întâmpla, ci cu frica lui Dumnezeu şi cu buna cucernicie, că pre un dumnezeesc lucru" (sublinierea noastră). Supralicitarea cu cenzura unei puteri superioare, supranaturale, arată tot atât de clar că se lua în considerare implicarea acesteia în întreg procesul creierii Icoanei.

8. Obiectul, produsul activităţii pictorului bisericesc a fost şi este Icoana. Aceasta, oriunde ar fi amplasata şi utilizată, interesează şi Biserica, în activitatea sa principală declarată: mântuirea oamenilor. In acest proces, ea constituie un mijloc în realizarea acestui scop. De aceea, este necesar, oricât de sumar am face-o, să vedem cum este privită Icoana de către Biserică, dar şi modul în care pictorul privea şi ar trebui să privească Icoana pe care o picta.

De-a lungul multor secole care au urmat începuturilor, comanditarul (Biserica) şi furnizorul (pictorul bisericesc) au privit-o şi ar trebui să o privească şi acum în acelaşi mod. Ambii considerau şi ar trebui să considere că aceasta aparţine artei sacre şi că are mai multe dimensiuni şi o funcţionalitate mult mai complexă, decât piesele apărute ca urmare a activităţii din arta profană. Acceptând aceste două opinii, este mai uşor de înţeles şi justificat necesitatea ceremoniilor de consacrare a ucenicilor şi calfelor (obţinerea Harului), precum şi celelalte obligaţii pe care le aveau şi cărora li se supuneau total pictorii, în ceea ce priveşte autopregătirea (autocondiţionarea) psihică neîntreruptă, de-a lungul întregii activităţi, orice ar fi fost ei, staroste, calfă sau ucenic.

Activitatea ultimă amintită, legată de menţinerea în stare de Har a iconarului se intensifica, de obicei, înaintea unei ceremonii de consacrare ca şi înainte de a începe o lucrare mai importanta (ex. pictarea sau restaurarea picturii unei biserici, pictarea unei serii de icoane, etc.).

9. Conform tradiţiei Bisericii Răsăritului ortodox, prima imagine a chipului lui Iisus Christos, prima icoană, a apărut în chip miraculos în timpul vieţii acestuia (15). După aceeaşi tradiţie, evanghelistul Luca a realizat primele icoane pictate de o mână de om (16). Dacă se ţine seama de toate acestea ca şi de faptul că în actele celui de al şaptelea Sinod ecumenic se face precizarea că primele icoane apar încă din timpul apostolilor, autoritatea Icoanei se ridică deci până la autoritatea apostolilor.

Cât sunt de legate cele consemnate în erminiile româneşti de tradiţia Bisericii răsăritene o putem vedea şi la acest capitol din prefaţa unei erminii româneşti manuscrise. Aici, la un moment dat, apare o formulare anumită, într-o rugăciune care era folosită şi la consacrarea ucenicului-pictor. In ea se spune: "... Cela ce prin Sfântul Tău Duh ai dat înţelepciune sfântului evanghelist Luca a scrie închipuirea Maicii Tale, cea cu totul neîntinată..." şi "... Carele prin Duhul Tău cel Sfânt l-ai înteleptit pre dumnezeescul apostol Luca a-l închipui pre chipul Prea Curatei Maicii Tale ...."(17). Trebuie remarcat că în aceste două formulări se precizează încă o data inspiraţia divină a primei icoane "făcute de o mână omenească", conform Tradiţiei Bisericii Răsăritului şi, implicit, caracterul de arta sacră a picturii bisericeşti.

10. Încă de la apariţia primelor icoane creştine, acestea căutau să exprime şi o viziune artistică a unei realităţi care nu putea fi exprimată nemijlocit. Ele trebuiau să transmită celui care le privea şi un mesaj spiritual, nu numai o imagine naturalistă, oricât ar fi putut aceasta să pară asemănătoare cu originalul.

Încă înainte de secolul IV adorarea icoanei era considerată ca aparţinând unei teologii vizuale. Ea reprezenta una dintre căile prin care se poate realiza economia Mântuirii, obiectivul principal al oricărui creştin. Dogma venerării icoanei a constituit şi constituie un element de bază al construcţiei teologice a Ortodoxiei. Biserica a propovăduit şi propovăduieşte şi prin imagine, nu numai prin cuvânt. Căci ea considera că, prin Icoană, lumea transcedentală ("lumea nevăzută") se face cunoscută oamenilor şi le comunica mesajul său, intrând în contact direct cu aceştia.

Biserica a considerat că pictorul este acela care, printr-un limbaj specific artei, în general, şi picturii în special, transmite un mesaj sufletului celui care priveşte si adoră Icoana, încercând să facă o legătură între Lumea Oamenilor ("cele Văzute") şi Transcedental ("cele Nevăzute"). Toate acestea, bineînţeles, fără ca imaginea respectivă să aibă ceva cât de cât idolatru (18). Funcţia icoanei rămâne de tip releu.

Biserica Răsăritului ortodox a considerat, încă de la începuturi, că Icoana fiind şi o adevărată mărturisire a credinţei pictorului, îşi atinge valoarea şi funcţionalitatea de propovăduitor şi intermediar (releu) eficace numai atunci când, prin ideea ce transmite, nu contravine, într-un mod sau altul, dogmelor. Una dintre funcţiile ei este şi aceea de prevenire şi combatere a Ereziei. Aceasta o ştiau şi o acceptau Biserica şi pictorul şi, după cum vom vedea în cele ce urmează, fiecare acţiona ca atare. Prima în calitate de comanditar, cel de al doilea în calitate de furnizor.

11. In afara celor de care am amintit anterior, adică de ceea ce am putea numi Întruparea Cuvântului, vederea lui Dumnezeu şi a Lumii Nevăzute în trup, Biserica şi iconarul au considerat şi consideră că Icoana mai are şi o funcţie moralizatoare continuă. Paul Valery, într-un eseu despre opera lui Leonardo da Vinci, generalizând, consemnează că "opera de artă este întotdeauna mai mult sau mai puţin didactică". In plus, Icoana trebuie să menţină mereu prezente, în faţa ochilor credincioşilor, unele principii de bază nealterate de cultul Ereziei. Iar despre această funcţie a Icoanei se vorbeşte foarte sugestiv în erminiile româneşti, în predosloviile lor.

Astfel, despre Icoană, se spune că este "arătare grăitoare" (19), care "prin ochii omului [învăţăturile creştineă le băga înlăuntrul"(20). Căci scopul artei sacre ("...sfântul şi dumnezeescul meşteşug al zugrăviei" (21)) era şi este ca "să se săvârşească cea a noroadelor pravoslavnice îndreptare, luminare şi mântuire (22). Se mai remarca deci încă o dată că

produsul activității pictorului bisericesc reprezenta și reprezintă pentru Biserica Ortodoxă română și pentru pictor și un mijloc de comunicare - pe cale vizuală - în direcția marei mase de credincioși. Aceștia, fie că nu știau să scrie și să citească, fie nu erau prea înclinați să citească, pentru a-și menține și întări credința.

Ideea respectivă a exprimat-o, cu secole multe in urmă, Sfântul Grigorie din Nissa, într-o formă nu mai puțin plastică și sugestivă ("....pictura cea tăcută grăiește de pe ziduri "(23)). Iar în actele unui Sinod Ecumenic, ținut la Constantinopol, referindu-se la stilul de expresie transcedental al Icoanei se preciza că aceasta "trebuie să ne-o spună prin culoare" și să ne ție mereu prezentă ceea ce "Biblia ne-o spune prin vorbire ".
Imaginea pe care ne-o oferă icoana are și o altă serie de avantaje pe care cuvântul rostit sau scris nu le are. Dintre aceste avantaje vom menționa câteva. Exprimarea icoanei se face direct și laconic, generalizarea obținându-se într-o măsură mult mai mare. Imaginea "grăitoare" oferită este stăruitor prezentă. Și, de aceea, discursul ei este universal, mult mai accesibil. Intr-o reglementare a activității pictorilor bisericești (secolul XVIII), un înalt prelat român spunea că opera iconarului ("cartea vorbită" a Sfântului Grigorie din Nissa) duce la credință mai mult decât auzul".

Biserica și pictorii care o slujeau considerau și consideră că icoana are și funcția ca, din și prin imaginea vizibilă furnizată de ea, să facă spiritul credinciosului să se avânte către cele ale Cerului, până la realizarea unei legături directe. Se considera de asemenea că, odată cu aceasta ocazie, ceea ce este evocat de imaginea pictată și ceea ce este adorat de credincios se face prezent. De aceea, pentru Biserică și pentru iconar, Icoana, spre deosebire de produsele artei laice, nu este numai "poezie in culori" ci și "laudă și cântare".

Sau, formulat altfel, pictorul, prin icoana pe care o realizează, trebuie să facă nu numai descrierea Împărăției Cerești ci și legătura celui care se roagă cu aceasta. Se considera că Icoana ("văzutul Nevăzutului", după formularea Sfântului Ioan Damaschinul) constituie un mijloc prin care credinciosul, adorând-o și desprinzându-se cât se poate mai mult de cele pământești, ajunge să contemple plenar tot ceea ce este mai pur și mai presus de condiția umană. Pentru a putea realiza o asemenea piesă de artă sacră, pictorul bisericesc trebuia și ar trebui să posede, deci, și unele calități care nu sunt necesare și nici obligatorii pentru pictorul laic. Numai posedându-le (obținere prin consacrare, păstrare prin o autocondiționare continuă) iconarul poate conferi calitatea respectivă de releu – ca să utilizăm un termen tehnic modern - piesei de artă sacră creată de el.

12. Biserica Răsăritului ortodox amplasează la baza Icoanei viziunea inspirată. In acest sens, elaboratorii erminiilor românești spun și ei că activitatea iconarilor "plăcuta lui Dumnezeu este" (24) și că produsele activității acestora aparțin unui "dumnezeesc meșteșug". Iar acesta, conform documentelor elaborate de cel de al șaptelea Sinod Ecumenic, nu a fost și nu este considerat a fi fost inventat și introdus în uz de către pictori. Obârșia lui, după cum am mai remarcat-o, se ridica până la sfântul evanghelist Luca, în lumea apostolilor, la Sfinții Părinți ai Bisericii.

Și Costin Petrescu, pictorul de care am mai amintit, aducând ecourile bătrânei tradiții a Bisericii Ortodoxe române și a pictorilor care au împodobit-o cu acea extaordinară biblia pauperum și teologie vizuală, spune că acești artiști se considerau "....păstrătorii Darului Sfânt (sublinierea noastră) moștenit de la apostolul Luca, căruia Tradiția îi atribuie zugrăvirea [icoaneiă Prea Curatei Fecioare "și că ei consideră" noțiunile și cunoștințele tehnice ca adevărate taine duhovnicești"(25) după cum am mai remarcat-o.

O predoslovie a unei alte erminii româneşti precizează nu numai ce este talentul unui iconar ci şi sursa acestuia ("....dar dumnezeesc de Sus dat" şi, ulterior, "orânduit dumnezeesc este acesta"(26)). Intr-o altă predoslovie, a unei alte erminii româneşti, aceeaşi problemă este şi mai mult clarificată într-o rugăciune folosită şi la slujba oficiată cu ocazia consacrării pictorilor şi de care am mai amintit. In această rugăciune se spune clar: "....Prea Sfântului Apostolului şi Evanghelist Luca, pre care chip şi meşteşug al zugrăviei însuşi din singur Cuvântul, prin înfricoşată şi dumnezeească Lucrare şi Putere îl arată lumii, întru nefăcuta de mâna sa prea Sfânta Închipuire şi Icoana întru prea Sfânta Mahrama cea către toparhul Avgar ...."(27).

13. Remarcând faptul că, în concepţia pictorilor bisericeşti de altă dată, "Darul Sfânt" de care am amintit şi ceva mai înainte era un *dar*, el nu putea fi dobândit altfel decât printr-o consacrare, o transmitere de Har. Aceasta nu putea fi efectuata decât de un om al Bisericii, un preot, adică un personaj care era nu numai un posesor al Harului ci care avea şi calitatea şi posibilitatea de a-l transmite. Supunându-se acestei consacrări, pictorul nu avea ulterior însă nici calitatea şi nici posibilitatea de a transmite Harul unui terţ, la rândul lui. Drept urmare a consacrării respective (producătoare de intrare in Har), pictorul devenea un posibil creator al unei Icoane cu funcţionalitate dobândită de releu de legătură cu transcedentalul.

In legătură cu toate acestea, trebuie remarcat faptul că formulări şi concepţii similare apar şi în erminia atonitului Dionisie din Furna (secolul XVIII). In întreg Răsăritul Ortodox exista o poziţie comună în ceeace priveşte modul de a privi şi înţelege pe iconar, activitatea sa şi Icoana, ca piesă de artă sacră realizată de el.

Vom aminti, de asemenea, că, fără a se ajunge la toate concluziile Răsăritului ortodox, in Vestul european medieval lucrurile erau privite tot cam aşa. Michelangelo, spre exemplu, spunea ca "pictura bună se apropie de Dumnezeu, se uneşte cu El. Ea nu este decât o copie a desăvârşirii Sale, o umbră a penelului Său" (sublinierile noastre). Şi în această formulare (origini îndepărtate comune?!) pare a se insista asupra rolului pictorului bisericesc de creator de artă sacră, piesele realizate de el având o funcţionalitate perfect determinată.

14. Nu avem încă vreo indicaţie clară şi certă conform căreia viitorul iconar, mai înainte de a-şi începe ucenicia, să fi fost supus vreunor teste în vreun fel oarecare, cu privire la înclinaţiile sale, la profilul său psihic, la talentul său artistic şi la supunerea faţă de reglementările sau prescripţiile creştine. O primă observare, cu privire la respectabilitatea familiei sale şi la comportarea lui în societate, e foarte probabil că se efectua. Nu se poate să se fi procedat, în cazul viitorilor ucenici pictori, altfel decât se proceda atunci când se începea ucenicia în alte activităţi. Deocamdată, ne vom mulţumi să admitem că poarta uceniciei era larg deschisă la începutul ei. Pe parcurs, ca şi de-a lungul activităţii ulterioare, se efectuau unele testări temeinice şi concludente atât în ceea ce priveşte nivelul calităţii şi utilităţii pieselor de artă sacră, cât şi în ceea ce priveşte comportarea sa în societate, la respectarea valorilor si reglementărilor ei, ca şi asupra autocondiţionării psihice proprii. Nici în alte părţi ale Răsăritului ortodox situaţia nu pare a fi fost mult diferită.

Şi în Occidentul creştin se proceda aproximativ similar. Exigenţele erau, însă, mult mai mici decât în Răsărit. Cennino Cennini, atunci când vorbeşte de intrarea în ucenicie a viitorului pictor, precizează şi el ca cel "care vrea mai cu seama să-şi însuşească această artă să se împodobească mai întâi....cu iubire, cu teamă, cu ascultare şi cu stăruinţă"(28). Iar toate acestea, cândva, erau desigur cercetate de cineva.

Trebuie remarcat însă că nici în citatul respectiv şi nici în alte mărturii similare vest-europene nu apare nici o menţiune sau măcar aluzie cu privire la Har. Practic, ceea ce menţionează Cennini sunt aproape numai calităţile necesare practicării oricărei alte îndeletniciri artistice sau tehnice. Excepţie face teama care, probabil, se referea la ceea ce în româneşte se numeşte "frica lui Dumnezeu".

In concluzie se poate spune că, în Răsăritul ortodox european admiterea la ucenicie a unui viitor pictor pretindea mai multe calităţi decât în Vestul european.

15. In aria românească, ucenicul era adesea fiul unui alt pictor. Avusese, deci, unele contacte cu partea tehnică a picturii şi cu rigorile psihice curent admise, rigori cărora trebuiau să li se supună pictorii. Aproape niciodată, însă, un pictor nu-şi lua ca ucenic pe propriul sau copil "căci el, ca părinte, n-ar fi avut destulă autoritate ", după cum preciza Costin Petrescu. Viitorul ucenic era dat ca "slugă pe procopseală" unui alt "zugrav". Şi, cu această ocazie, "părintele recomanda confratelui să-i dea nu numai învăţătură ci şi mâncare şi bătaie "(29) când greşea. Maestrul trebuia să ofere ucenicului o alimentaţie corespunzătoare cu eforturile fizice pe care era obligat să le facă, dar şi cu cele pe care le pretindea vârsta lui. Nimic surprinzător şi nimic deosebit de ceea ce se constata şi la intrarea în ucenicia altei îndeletniciri. Tot cu aceleaşi concluzii trebuie receptat şi faptul că tratamentul respectiv urma să fie însoţit şi de o severitate care, uneori, putea merge până la a i se administra câte o corecţie fizică, atunci când ucenicul greşea sau nu dădea ascultare maestrului său. Este interesant poate de remarcat că, în ceea ce priveşte această ultimă precizare, predosloviile erminiilor româneşti nu consemnează nimic.

16. Ca şi la Athos (30) începutul uceniciei ("înainte nevoinţa") unui viitor pictor, conform unei "învăţături către cel care va avea să înveţe meşteşugul zugrăfiei" se rezuma, în principal, la copierea repetată şi îndelungată a numeroase modele ("izvoade") ale unor "pricepuţi dascăli" sau "dascăli procopsiţi". Aceştia erau, deci, pictori cu activitate anterioara şi recunoscuţi ca creatori de artă sacră, în întreaga accepţiune a cuvântului.

Acest prim stadiu era obligatoriu. Desigur, în timpul uceniciei sale ucenicul mai era folosit şi la alte lucrări mai puţin pretenţioase ca aducerea pigmenţilor sau a unor adjuvanţi la o granulaţie corespunzătoare ("frecarea culorilor"), diferite măsurări şi amestecări de materii prime şi materiale, la hidratarea oxidului de calciu ("stingerea varului"), la prepararea mortarului "negru" folosit la colmatări şi nivelări, ca şi a celui armat (cu fibre de in, cânepă sau paie tocate, sau cu diferiţi agenţi de umplere), la condiţionarea unor materiale ca şi la alte treburi mai puţin legate de pictură (ex. curăţirea atelierului sau a şantierului, transportarea unor materiale de construcţii pentru schele, etc.). Trebuie precizat însă că numai copierea modelelor intra propriu-zis în programul primei ucenicii şi numai aceasta apare recomandată atunci când predosloviile erminiilor româneşti vorbesc de acest început al uceniciei.

Scopul urmărit prin aceste copieri era acela de a ajuta ucenicul să-şi îmbunătăţească îndemânarea la desen, de a-l familiariza cu unele exigenţe ale picturii bisericeşti, dar şi pentru a-l familiariza cu un mod de interpretare şi prezentare a portretelor de sfinţi si a scenelor biblice, pentru a fi ferit cât se poate de mult de alunecarea în Erezie. De aceea, în acest stadiu al uceniciei, se recurgea la modele realizate de maeştrii anteriori recunoscuţi drept corecţi, ca la nişte arhetipuri. Încă din secolul IV Evgarie Ponticu, în al său "tratat practic", spunea în modul cel mai clar posibil că este necesar "să te străduieşti să desenezi icoanele privind mereu spre arhetip". De-a lungul acestei etape a instruirii sale, maestrul avea posibilitatea să

se orienteze şi asupra talentului artistic al ucenicului şi a abilităţii sale tehnice, precum şi asupra comportării sale, în general.

Şi în republica monahală de la Athos, tot astfel era orânduit începutul uceniciei ("........fă asemenea noao şi caută să afli câteva din zugrăvelile neasemuitului Panselinos(31), pentru a-ţi face lunga ucenicie asupra lor "(32)). Referirea la un anumit pictor bisericesc consacrat şi la îndelungata exersare în desenat apar şi aici clare.

Procedându-se similar la începutul uceniciei, în atelierele de pictură bisericească rusă ale evului mediu se mergea însă ceva mai departe. Sunt cunoscute destule cazuri, în istoria artei acestei arii, în care un pictor mai tânăr a folosit în activitatea sa ulterioară modelele unui pictor consacrat care l-a precedat. Astfel, s-a semnalat că, însuşi Rubliov, spre exemplu, în câteva dintre marile sale lucrări pe care le-a executat la începuturile carierei sale a folosit şi el unele modele ale lui Theofan Grecul (33). Tot astfel în unele ceasloave şi psaltiri vechi ruseşti au fost depistate miniaturi la realizarea cărora au fost utilizate drept modele unele decoraţii de manuscrise mai vechi sau chiar unele izvoade create de acelaşi Theofan Grecul (34). "Colaborări" de acest fel, motivate identic, au fost semnalate şi în activitatea pictorilor bisericeşti români din evul mediu (35). Ele nu au fost însă atât de numeroase ca în aria rusă.

Această obligaţie de a se exersa după "izvoade" bătrâne, în întregul Răsărit ortodox, îşi are originea şi motivaţia, probabil, cu mult timp în urmă. In preajma anului 842 (sfârşitul celui de al doilea val al furiei iconoclaste), ca şi în actele celui de al doilea Sinod ecumenic de la Niceea (786-787), din motive cunoscute, se stabilea că icoanele trebuie să fie o reproducere cât se poate mai apropiată a unor modele străvechi (arheiro-poetos) cărora li se atribuia o origine supranaturală şi anumite caracteristici funcţionale. După cum am mai remarcat-o, prin obligaţia respectivă, se considera că prin exersarea îndelungată a ucenicului după modele recunoscute oficial drept corespunzătoare, acesta se asigura că, în activitatea sa, se menţinea pe o poziţie conformă cu prevederile dogmelor.

Remarcând toate cele referitoare la primul stadiu al începutului uceniciei, trebuie să observăm de asemenea că, anterior consacrării şi autocondiţionării psihice, despre care vom vorbi în cele ce urmează, ucenicul era exersat în legătură cu desenul, o parte a viitoarei sale activităţi, care ţinea şi ea şi de abilitatea de meşteşug. In tot acest timp, el învăţa şi o alta parte din abilitatea de meşteşug. Aceasta mergea de la prepararea unor materiale până la construirea unor schele, "stingerea varului" sau realizarea unui mortar de frescă.

17. Deşi începutul uceniciei, în atelierele iconarilor evului mediu românesc, se desfăşura similar ca în cele ale iconarilor de la Athos, după cum ne dezvăluie Dionisie din Furna în predoslovia erminiei sale, unele deosebiri apăreau totuşi. In primele, în atelierele româneşti, exersările după "izvoade" începeau mai înainte ca ucenicul să înveţe si să folosească în mod conştient noţiunile referitoare la proporţiile standard ale corpului omenesc ("măsurile omului"), compoziţia scenelor din istoria biblică şi trăsăturile caracteristice ale portretelor sfinţilor. Aceste "taine", consemnate în erminii, nu erau accesibile ucenicului, decât după ce se scurgea un anumit timp după prima consacrare.

Intr-o predoslovie a unei erminii româneşti (36) se arată aceasta foarte clar în formularea: "ucenicul ă ...să se nevoiască câtăva vreme după izvod, fără schedion cu măsuri" iar, mai departe, în acelaşi manuscris, se precizează încă o dată că "întâi să să povăţuiască şi mai înainte să să iscusască câtăva vreme numai prost închipuind, fără măsuri, pentru ca iscusit să să arate....". Indirect deci şi în acelaşi timp, se sugerează şi că, în această etapă a instruirii sale, ucenicul era urmărit de către meşterul său şi în ceea ce priveşte desenul. Mai

mult chiar. se preciza de asemenea că se căuta să se vadă dacă exersarea pe "isvoade" ..." i-a priit".

Proporţiile standard de care am amintit erau considerate de mare importanţă şi, de aceea, atât la Athos cât şi în aria românească, erminiile îşi începeau partea cu recomandări tehnice cu împărtăşirea acestor "taine". Ele aveau acelaşi conţinut în toate erminiile româneşti în care apăreau, chiar dacă numele cu care erau amintite diferea de la un text la altul. Uneori, se vorbea despre "măsurile omului" (37) sau despre "câte măsuri se face tot trupul omului" (38). In alte cazuri apare simplu expresia "naturalul la măsurile omului" (39) sau "învăţătura de a însemna trupul omului natural ...." şi "....măsurile omului" (40). In sfârşit, în alte texte, anunţarea că se va vorbi despre aceste canoane se face spunându-se "arătare pentru măsurile cele naturale şi fireşti " (41) sau "măsurile celui natural şi firesc" (42).

18. Despre testările şi observaţiile legate de urmărirea evoluţiei pictorului – ca creator de artă sacră - după cum am mai remarcat-o anterior, în erminiile româneşti care au ajuns până la noi, nu se fac prea multe precizări clare. Unele au fost considerate, probabil, taine, celelalte rămânând prea obişnuite, prea asemănătoare legate cu alte îndeletniciri. Ele au existat, desigur, căci în acest sens, unele semnalări au mai apărut câte odată. Chiar după ce, prin consacrare, ucenicul trecuse in rândul calfelor, el mai era supus unor testări impuse de breaslă sau de comanditar.

Un document din secolul al XVIII, spre exemplu, un fel de regulament cu privire la desfăşurarea activităţii pictorilor bisericeşti (43) stabilea că, mai înainte de a i se încredinţa pictarea unei biserici, autoritatea bisericească trebuia să examineze modul în care lucra ("....să-i vedem meşteşugul de iaste pricopsit"). Şi numai după această examinare şi în funcţie de rezultatele ei să i se încredinţeze comanda ("să-i dăm voie"). Desigur, cu această ocazie, se controla şi modul în care pictorul interpreta textele biblice (conformarea la dogme), nu numai abilitatea de meşteşug şi talentul artistic.

Situaţii similare se înregistrau şi în alte arii. Astfel, aşa numitul "Sinod al celor o sută de capete" (capitole), ţinut la Moscova, in anul 1551, impunea episcopilor ruşi o urmărire şi testare similară. In actele acestui Sinod se spunea că "icoana lui Dumnezeu nu trebuie lăsată pe mâna celor care o sluţesc şi o necinstesc". In citatul respectiv apare clară referirea la talentul artistic dar şi la corectitudinea faţă de dogme. In plus, se specifica în continuare, că icoana nu trebuie pictată "de mâna pe care Dumnezeu a lipsit-o de Har"(44). Referirea la Har este şi aici clară. Ea îl amplasează pe pictorul Icoanei pe o treaptă cu mai multe exigenţe, referitoare la realizarea acesteia, decât pe pictorul laic.

19. După ce ucenicul parcurgea faza de pregătire prin care lua un prim contact cu desenul (vezi paragraful 15 anterior), continuarea uceniciei era marcată de ceremonia unei consacrări. Deşi în sursele de informaţie, care ne-au fost accesibile nu am găsit indicată o prealabilă perioadă de post, rugăciune şi meditaţie, urmată de o mărturisire a păcatelor (spovedanie) şi o împărtăşire, este foarte probabil că acestea apăreau. Ţinând seama de modul în care erau şi sunt privite asemenea evenimente, în Biserica Răsăritului ortodox, acestea nu puteau să nu fie prevăzute.

După cum am mai remarcat-o, numai după ce se supunea unei consacrări şi beneficia de efectele acesteia ucenicul iconarilor români avea acces la tainele picturii bisericeşti, inclusiv la cunoaşterea canoanelor referitoare la proporţiile corpului omenesc. Principalele surse de comunicare a tainelor respective o constituiau învăţăturile primite (pe cale orală şi

prin demonstrație practică) și din erminii. In acestea din urmă, în cele două părți din care erau compuse (recomandări iconografice și recomandări tehnice) erau comunicate o bună parte din cunoștințele teoretice și practice neapărat necesare unui pictor bisericesc (45).

20. Ceremonia primei consacrări a viitorului ucenic-pictor, cea oficiată numai după ce primul stadiu de instruire și testare, de care am amintit anterior, se termina, era numită în erminii "rugăciune". Termenul de consacrare nu știm să fi fost folosit în secolele în care s-a stabilit necesitatea efectuării acestei ceremonii. In cele ce urmează, vom folosi termenul de consacrare deoarece, practic, în cursul acestei ceremonii se opera o transmitere de Har fără ca cel asupra căruia se cobora acesta să poată să-l transmită, la rândul său, altuia sau altora. Costin Petrescu, de care am amintit anterior, folosește de altfel și el termenul de consacrare, atunci când amintește de această ceremonie.

Faptul că tot astfel priveau lucrurile și cei care au elaborat erminiile românești se poate remarca din modul în care se face referire la ea în predosloviile erminiilor. Astfel, într-una (46) se precizează clar că pictorii bisericești erau "orânduiți la dumnezeescul meșteșug cu molifta (47) și otpust (48), obligați fiind drept urmare "....a nu ieși cu închipuirea" din prevederile dogmelor și din învățăturile de alt tip al Bisericii.

Conform celor consemnate în predosloviile câtorva erminii românești (49) și în cele publicate sau comunicate de unii pictori bisericești cunoscători ai Tradiției (50), întreaga ceremonie a consacrării ucenicului se desfășura "înaintea icoanei Născătoarei de Dumnezeu Povățuitoarea (51). Aceasta era solicitată ca intermediară în relația cu Divinitatea, furnizoarea de Har. In trecere, fără a insista, remarcăm că cel puțin într-o erminie apare precizarea tipului de icoană a Fecioarei Maria. Precizarea respectivă sugerează nu numai calitatea de intermediară, ci și pe aceea de îndrumătoare ("Povățuitoarea sau Călăuzitoarea"). Și, raționându-se similar, în continuare, se ajunge și la definirea pictorului bisericesc ca creator de artă sacră și, implicit, la funcția de releu de legătură a Icoanei, funcție de care am amintit anterior.

In predosloviile erminiilor românești, apare, destul de frecvent amintită, o legătura dintre iconar și Iisus Christos prin intermediul Fecioarei Maria și a evanghelistului Luca, patronul pictorilor Est si Vest-europeni. Aceeași constatare o facem și dacă examinăm prefața erminiei atonite a lui Dionisie din Furna, dar și "Tratatul de pictură" al lui Cennino Cennini, adică și în aria bizantină medievală și în cea vest-europeana. In "tratatul" lui Cennini, însă, invocarea este extinsă și la Sfântul Eustațiu - patronul acestuia - și la "toți sfinții și la sfintele din rai" (52). Și în acest caz, asemenea similitudini par a face trimetere tot la îndepărtate surse de inspirație comună, atât pentru pictura bisericeasca din diferitele arii ale Răsăritului ortodox, cât și pentru cea din aria occidentală.

In legătură cu ceremonia consacrării, mai trebuie remarcate o serie de aspecte legate de desfășurarea ei. Alegerea tipului de icoană în fața căreia se efectua consacrarea (coborârea Harului), ca și a intermediarului solicitat să facă legătura cu Transcedentalul sunt conforme cu cele pe care le-am consemnat atunci când s-a vorbit despre obârșiile Icoanei (vezi capitolul 8). Din formularea folosită in erminiile românești ("....să se facă pentru dânsul...."), cu privire la consacrare, se sublinia că această pogorâre a Harului era efectuată de un terț (un preot care poseda Harul și-l putea transmite în anumite condiții).

Dintre aceste condiții, unele se refereau, după cum s-a mai remarcat, la abilitatea de meșteșug, la o viață corectă, sobră și conformă cu reglementările religioase și sociale. In același timp, viitorul ucenic trebuia să posede și o recomandare (materializată prin aducerea lui la consacrare) a maestrului său, cel la care își desfășura ucenicia. De aceea, acesta se

asigura în prealabil, nu numai asupra abilităţii de meşteşug a ucenicului ci şi cu privire la îndeplinirea de către acesta a unor condiţii legate de comportamentul acestuia, în mijlocul colectivităţii în care trăia.

21. Din unele indicaţii apărute în câte o predoslovie de erminie românească apar detalii cu privire la desfăşurarea şi conţinutul ceremoniei consacrării viitorului pictor. Preotul începea slujba cu binecuvântarea ucenicului. Urmau rugăciunile "Tatăl nostru" (invocarea Divinităţii) şi "Împărate ceresc" (invocarea pogorârii Duhului Sfânt asupra tuturor participanţilor la ceremonie). In acelaşi timp, prin cea de a doua rugăciune, se solicita şi "luminarea minţii", în scopul cunoaşterii Adevărului, realizarea unui psihic pur, "îndreptarea" întregii vieţi a viitorului pictor spre Bine şi îndepărtarea tuturor tendinţelor spre necurăţenie psihică. Se solicita, de asemenea, coborârea Graţiei de la cea de a treia ipostază a Dumnezeirii. Toate acestea făceau parte din ceea ce am numi astăzi o "intrare in charme", fără de care se considera că participanţii la ceremonie nu erau pregătiţi pentru a participa la săvârşirea "lucrării sfinte". In continuare, preotul rostea câteva "tropare"(53).

Primul dintre acestea, ca prezentare, era o imprecaţie ("mute să se facă gurile păgânilor care nu se închina Icoanei Tale") de tip dogmatic, plecându-se, în formulare, de la modul în care Biserica privea prima icoană (a Maicii Domnului Povăţuitoarea), realizată de o mână omenească (a Evanghelistului Luca). Imprecaţia adresată iconoclaştilor arăta, probabil, că troparul respectiv a fost creat şi introdus nu mult după epoca furiei iconoclaste. El constituia şi constituie unul dintre mijloacele de luptă, împotriva celor care contestau calităţile şi funcţionalitatea Icoanei.

Al doilea era un tropar de laudă a unui eveniment ("Schimbarea la Faţa în munte") şi, în acelaşi timp, unul de pocăinţă şi umilinţă ("....strălucească şi noao păcătoşilor lumina cea purificatoare...." (54)). Totodată, în el, se mai solicita încă o dată pogorârea Harului Ceresc asupra participanţilor la ceremonie, cu precădere asupra preotului şi ucenicului, principalele subiecte ale ceremoniei. Este necesar să remarcăm, odată ajunşi până aici, că referirea la "Schimbarea la faţa" sublinia şi ea, încă o dată, caracterul de consacrare al ceremoniei, fiind al doilea semnal în acest sens, după rugăciunea "Împărate Ceresc " amintit în cele ce preced. In acelaşi timp, era şi o repetare a solicitării coborârii Harului. In acest tropar subliniindu-se caracterul amintit, se arăta încă o dată că întreaga ceremonie avea drept scop să-i creeze şi să-i asigure viitorului pictor legătura cu Transcedentalul, pentru ca el să obţină calitatea considerată cea mai importanta a pictorului bisericesc, a creatorului de artă sacră.

Tot un tropar de umilinţă si pocăinţă era şi cel de al treilea care urma. In el, apelându-se la Maica Domnului ca intermediară pe lângă Divinitate, se solicita umil ("....cerşind....") "iertarea păcatelor" (55). In continuare, după o referire la dragostea acordată de către Iisus Christos tuturor oamenilor, iubire arătată atunci când a acceptat Patimile, în scopul mântuirii întregului neam omenesc, rugăciunea căpăta şi caracterul unui tropar de laudă (a Mântuitorului).

Cel de al patrulea tropar, după o laudă a Fecioarei Maria, preciza ceea ce el, pictorul, şi Biserica au considerat şi consideră a fi Icoana, redefinind astfel şi subliniind şi scopul activităţii pictorului. Despre acestea, am amintit anterior şi nu vom reveni.

In momentele ceremoniei de consacrare care urmau, preotul făcea din nou semnul crucii peste capul ucenicului îngenunchiat, solicitând, în acelaşi timp, participarea întregii asistenţe, la rugăciunea de cerere a pogorârii Harului ("Domnului să ne rugăm!"). Însemnarea cu semnul crucii şi punerea mâinii preotului (cel prin care se transmitea Harul) pe capul ucenicului, marcau pogorârea Harului.

In continuare, în desfăşurarea ceremoniei, urma o rugăciune mai amplă destinată în mod special unei asemenea consacrări. In legătură cu această rugăciune, trebuie remarcat că ea apare şi în descrierea ceremonialului respectiv, din erminia lui Dionisie din Furna (56). Această situaţie arăta încă o data că a existat un model străvechi comun, care a precedat atât ceremonialul de la Athos, cât şi cel din practica atelierelor de iconari români ai evului mediu. Rugăciunea respectivă, după o invocaţie adresată lui Iisus Christos, făcea o referire la icoana întipărită în chip miraculos pe o mahramă, de care am mai amintit anterior, la Maica Domnului şi la evanghelistul Luca. În acelaşi timp, conţinea şi o solicitare de coborâre a Harului asupra ucenicului ("....luminează, înţelepţeşte sufletul, mintea şi inima robului Tău [numele acestuia şi mâinele lui le îndreaptă ca să zugrăvească cu nevinovăţie şi buna plăcere închipuirea Feţei Tale şi a Preacuratei Maicii Tale....").

Se remarcă uşor că şi în acest pasaj se indica clar şi precis rolul de creator de releu de legătura (Icoana), pe care îl va avea pictorul de-a lungul întregii sale activităţi, în relaţia credincios-Icoană-Transcedental. Trebuie remarcat de asemenea şi lapidara definire a stării psihice în care trebuia să se afle pictorul de-a lungul realizării Icoanei. El trebuia să realizeze starea de Har ("....luminează, înţelepţeşte....") şi, în acelaşi timp să se afle într-o anumită stare psihică, atât în ceea ce priveşte raţiunea, cât şi afectul. Se solicita, de asemenea, ca toate acestea să creeze posibilitatea ca, neprihănit fiind, pictorul să poată realiza Icoana şi cu "bună plăcere", adică nu silnic, asemenea altor munci executate de oameni.

Rugăciunea se continua cu o precizare a principalului loc de adorare a Icoanei (definită ca "....podoabă a Sfintei Tale Biserici ...."), a funcţionalităţii şi utilităţii ei ("....întru lăsarea păcatelor celor cu sfială şi cu bună cucernicie le vor săruta şi vor aduce cinste lor ....") şi se încheie cu o nouă precizare a funcţionalităţii piesei de artă sacră creată de iconar.

Începută ca o rugăciune de laudă, restul care urmează are un caracter de cerere. Acest caracter se accentuează în continuare ("....şi-l izbăveşte pe el de toată bântuiala drăcească, sporind întru toate poruncile Tale....."). Tot în acest pasaj al rugăciunii vom remarca şi faptul că alunecarea in Erezie, în abaterea de la dogmă şi tradiţie, era considerată ca o ispitire şi un îndemn diavolesc. Ca de obicei nu se lua niciodată în considerare posibilitatea că o asemenea abatere să apară ca un efect al ignoranţei sau uşurinţei.

În finalul acestei rugăciuni, se solicita încă o data Maicii Domnului, evanghelistului Luca şi tuturor sfinţilor (ca şi în prefaţa "tratatului" lui Cennini) să fie intermediari în stabilirea legăturii pictorului (creatorul de artă sacră) cu Divinitatea. Similitudinea aceasta cu poziţia pictorilor occidentali arată, desigur, nu numai o poziţie comună, cel puţin la acest capitol, în întreaga arie europeana ci mai ales, o origine şi o influenţă comună a surselor îndepărtate despre care am mai amintit anterior.

În slujba de care ne ocupăm, urma apoi o cunoscută şi importantă rugăciune de cerere, o ectenie, ca şi o ultimă solicitare ca Dumnezeu să admită şi să efectueze consacrarea (pogorârea Harului asupra ucenicului). Încheierea întregii ceremonii se efectua cu otpustul, anunţul străvechi al încheierii unei slujbe religioase. În acesta, se acorda şi permisiunea de a părăsi locul desfăşurării ceremoniei. Era însă, un otpust mic în care, spre deosebire de cel mare, nu se lua în considerare nici ziua în care era efectuată slujba şi nici însemnătatea ei. Această situaţie ar putea fi considerată, ca o indicaţie că nu era obligatoriu ca o asemenea consacrare să fie efectuată numai într-o anumită zi, cu ocazia unei anumitegur ocazii. Sigur este faptul că ea nu putea fi programată în anumite zile de doliu creştin (ex. Vinerea Mare, cea care preceda cu două zile sărbătoarea Paştelui).

Introducerea otpustului în ceremonialul consacrării poate fi considerată şi ca o indicaţie cu privire la importanţa care se acorda consacrării ucenicului, precum şi necesitatea ca la ea să participe cât mai mulţi credincioşi, care să-şi aşeze rugăciunile alături de cele ale preotului. Ca în orice sumă de vectori, se considera că rezultanta era proporţională şi cu numărul acestora. Iar această participare la ceremonial trebuia să dureze de la începutul lui, până ce acesta lua sfârşit. Acest sfârşit era marcat de preotul oficiant, prin acordarea permisiunii de a părăsi locul oficierii slujbei religioase.

Tot ca nişte mărturii certe ale importanţei care se acorda ceremoniei respective, pe scurt, mai pot fi remarcate şi altele: - folosirea termenului egumen (57) în relaţia dintre elaboratorul erminiei şi colegii săi pictori; - însemnarea cu cruce – de către preotul oficiant, cel prin care cobora Harul, pe capul celui consacrat; - faptul că ceremonia nu avea drept subiect decât un singur personaj.

22. După cum am mai remarcat-o, ca şi în alte consacrări mai mult sau mai puţin similare, ucenicul (sau calfa) beneficia de anumite efecte ale desfăşurării ceremoniei. Cel consacrat dobândea anumite calităţi, care erau considerate neapărat necesare unei activităţi dedicate slujirii Divinităţii. Dar, spre deosebire de ceea ce se obţinea în consacrările efectuate asupra unor viitori slujitori ai Bisericii (ex. preoţii), în cazul de care ne ocupăm, ucenicul sau calfa nu puteau transmite efectele acestei consacrări (Harul) unui terţ. După acest moment al consacrării, însă, se considera că celui consacrat îi era asigurată legătura cu Transcedentalul şi calitatea de a crea Icoana funcţionala. Ambele calităţi, dobândite prin consacrare, erau apreciate ca fiind neapărat necesare în activitatea de creator de piese de artă sacră. După această consacrare, el putea transmite doar tainele tehnico-artistice ale îndeletnicirii pe care o profesa şi era obligat să o facă atunci când, la rândul său, îşi lua şi el un ucenic.

23. Acelaşi caracter de consacrare îl prezenta şi ceremonialul prin care ucenicul, la terminarea uceniciei, trecea în rândul calfelor. Dacă pentru consacrarea efectuată la începutul uceniciei găsim indicaţii în unele predoslovii de erminii româneşti si în cele athonite, despre un asemenea eveniment, efectuat la sfârşitul uceniciei, în atelierele de pictură bisericească, ne oferă numai Costin Petrescu, cel la care ne-am mai referit (58). Din cele relatate de acesta, rezultă că această consacrare era, de fapt, o reeditare a ceremoniei la care ne-am referit anterior şi pe care o consemnează predosloviile erminiilor româneşti. Ea marca solemn o altă răscruce importantă, în educaţia şi activitatea iconarului român.

De ce s-ar fi considerat necesare repetarea consacrării, în această etapă, în ce măsură semnificativă se deosebea – dacă se deosebea - de prima consacrare de care am amintit şi care erau unele efecte noi care se obţineau, în stadiul actual al informaţiei, nu prea putem să le precizăm.

Deocamdată, putem semnala totuşi că, drept urmare a acestei consacrări şi pe linia activităţii sale ca pictor, el putea acum să contracteze şi să execute - după proprie concepţie, pregătire şi experienţă - pictarea sau restaurarea unei biserici, precum şi pictarea unor icoane fixe sau portabile. La executarea acestor lucrări nu mai era obligat să ţină seama de părerea unui meşter sau să solicite girul acestuia, pentru a angaja şi executa o comandă. În plus, desigur, el nu mai risca să fie maltratat fizic de meşterul său, atunci când greşea şi era scutit şi de unele lucrări din atelier sau de pe şantier, lucrări care nu făceau parte din activitatea propriu-zisă a unui pictor.

24. Nici cu privire la modul în care ucenicul era promovat calfă, în cadrul activităţii atelierelor de pictură bisericească românească, nu au ajuns până la noi suficiente mărturii. Unele detalii care ne-au parvenit prin predosloviile erminiilor, ca şi prin alte căi, sunt prea puţine pentru a ne apare suficient de clară, situaţia din trecut. Faptul că în manuscrisele respective se vorbeşte practic numai de consacrarea ucenicului, ar putea fi interpretat în sensul că anterior mijlocului secolului XIX, se considera că o consacrare trebuia efectuată la începutul uceniciei şi că era suficientă pentru restul activităţii viitoare.

De altfel, puţinele mărturii pe care le posedăm nu par să ofere nici o justificare pentru revenirea - printr-o noua consacrare - a oferirii şi stabilirii unei noi legături cu Transcedentalul. În ceea ce priveşte autocondiţionarea psihică, efectuată continuu, ea era considerată nu numai necesară ci şi suficientă pentru menţinerea stării de Har dobândite de-a lungul întregii activităţi.

25. După Costin Petrescu, C. Săndulescu-Verna a atacat şi el parţial şi în trecere problemele de care ne ocupăm, într-un periodic, editat în oraşul Buzău, cu mai bine de şase decenii în urmă (59). Practic, el se limita numai la cele comunicate de primul. Cu câteva decenii mai târziu, revine, în prefaţa unei compilaţii proprii (60), elaborată cu informaţii culese din "mai multe erminii bizantine şi româneşti".

Din relatările celor doi pictori bisericeşti amintiţi (cel de al doilea era şi om al Bisericii), apare precizarea că ceremonia se efectua în ziua de Paşte, după slujba religioasa care se oficia la amiaza zilei respective. Această informaţie trebuie acceptată sub forma că, în cea de a doua jumătate a secolului XIX (epoca din care provin informaţiile celor doi) şi în aria provinciei istorice româneşti Muntenia, această mare sărbătoare a creştinătăţii era cea în care se oficiau consacrările calfelor.

În legătură cu această precizare şi că încă o posibilă apreciere a importanţei acordate pictorilor bisericeşti de către Biserica Răsăritului, trebuie amintit că în această zi, în epoca creştinismului timpuriu, se oficiau numai anumite slujbe religioase, considerate foarte importante (ex. botezarea catehumenilor şi a celor "chemaţi"). Prin fixarea datei acestei ceremonii în acea zi, i se adăuga acesteia o nouă dimensiune corespunzătoare importanţei pe care i-o acorda Biserica. Când şi de ce s-a limitat desfăşurarea ceremoniei la ziua de Paşte, dacă această poziţie a apărut la o dată mai apropiată de zilele noastre, şi de ce s-au petrecut lucrurile astfel, în stadiul actual al informaţiei nu o putem spune încă. Deocamdată însă, se poate remarca şi reţine că ceremonia consacrării ucenicilor şi calfelor iconarilor, cel puţin de-a lungul unei perioade de timp şi într-o anumită arie, aceasta se efectua odată cu comemorarea învierii lui Iisus Christos (considerată "cel mai mare mister al Mântuirii neamului omenesc"), zi în care se sărbătorea încă de demult şi reactivarea întregii vieţi vegetale, fenomen considerat şi el ca un adevărat miracol.

Într-o altă lucrare a sa (61), Costin Petrescu a revenit, după aproape zece ani, asupra datei la care se oficiau consacrările. De această dată, el spune că pictorii români sărbătoreau împreună "marile sărbători ale Bisericii "şi că, cu această ocazie, se efectua şi consacrarea calfelor. Revenirea aceasta arată că, cel puţin în regiunea sa natală, consacrările la care ne referim nu se efectuau, totuşi, numai in ziua de Paşte.

26. În privinţa locului în care se desfăşura ceremonia consacrării, Costin Petrescu şi C. Săndulescu-Verna par să aibă şi să furnizeze informaţii diferite. Primul spune undeva că, cel puţin în regiunea în care se născuse el şi-şi parcursese adolescenţa, "în ziua de Paşte

....meşterii şi calfele întregii corporaţii se adunau la o masă comună (62), fără a arăta clar, dacă la această agapă erau efectuate şi consacrările.

C. Săndulescu-Verna vorbeşte despre ceremonia consacrării calfelor, ca despre o "slujbă bisericească", precizând, în continuare, că se desfăşura în biserică. Nu precizează însă, că şi în cazul altor informaţii pe care le furnizează aici sau în alte scrieri ale sale, cum şi de unde şi le-a procurat pe acestea. Şi de aceea informaţiile le considerăm ca nereferindu-se la o anumită perioadă de timp. Dacă ţinem seamă de faptul că nici unul dintre cei doi citaţi nu afirma că au participat la o asemenea ceremonie, s-ar putea ajunge la concluzia că locul desfăşurării ei, cel puţin în unele părţi ale ariei româneşti, era biserica.

27. Din ceea ce spune atât Costin Petrescu, cât şi C. Săndulescu-Verna, un lucru apare sigur. La ceremonia consacrării participanţii erau membri ai cercului închis al pictorilor bisericeşti (persoane care aveau acces la tainele picturii religioase), preotul şi cel care urma să fie consacrat. Explicaţia faptului că, în erminiile româneşti, nu apare nici o precizare în acest sens se datoreşte probabil faptului că elaboratorii manuscriselor respective considerau că aceasta este de la sine înţeles.

28. Revenind asupra unei succinte semnalări anterioare, reamintim că in erminiile româneşti (63), ca şi în cele athonite care ne-au fost accesibile (64), nu se vorbeşte nimic despre ceremonia de consacrare a calfelor. In stadiul actual al informaţiilor, nu se poate afirma cu certitudine, în timp, că data desfăşurării ceremoniei consacrării pictorului nu ar fi fost mutată, de la începutul uceniciei, la sfârşitul ei. Aceasta mai ales dacă se ţine seama, după cum am mai remarcat-o, că, în conformitate cu cele precizate în predosloviile erminiilor româneşti, numai după un prim stadiu de ucenicie, ucenicul obţinea accesul la toate tainele meseriei (canoane, recomandări iconografice şi tehnice). Desigur, nu se poate exclude nici ipoteza că, de-a lungul activităţii pictorului, "rugăciunea" respectivă se făcea nu numai la începutul uceniciei, ci şi la sfârşitul ei. Poate, însă, că în cazul acceptării acestei din urmă ipoteze - şi din aceasta cauză - caracterul ceremoniei de consacrare a pictorului a început să apară, cu dimensiuni mai reduse.

Şi la acest capitol apar unele diferenţe între cele relatate de C. Sandulescu-Verna şi Costin Petrescu, deşi primul, în articolul său de care am mai amintit, cel din periodicul "Îngerul" (Buzău), face referire la cel de al doilea, sugerând că ar fi ţinut seama şi ar fi folosit informaţiile înaintaşului său. În spusele sale, Verna este probabil influenţat şi de cele cuprinse în predoslovia unei erminii româneşti manuscrise (65), pe care ştim sigur că a cunoscut-o şi a folosit-o când şi-a elaborat compilaţia sa (66), atunci când relatează succint unele date ale ceremonialului consacrării. Spre deosebire însă, de ceea ce comunica erminia respectivă, el atribuie acest ceremonial consacrării calfei şi nu ucenicului, astfel cum o făcea erminia.

29. In descrierea desfăşurării ceremonialului consacrării calfei, Costin Petrescu furnizează un detaliu, pe care nu-l regăsim nici în predosloviile erminiilor româneşti şi nici în altă parte. El ne comunică faptul că, în această împrejurare, viitoarea calfă aducea, ca un fel de "lucrare de diplomă", o icoana (subiect: "Învierea") pictată de el şi o "basma plina de ouă" (67) pictate, nu încondeiate în tehnica populară cunoscută. Legătura dintre subiectul icoanei, străvechiul obicei al unor ouă oferite cu ocazia sărbătorii Paştelui, consacrarea calfei şi marea sărbătoare amintită a Bisericii sunt evidente şi emoţionante. Pentru cercetătorul actual, tot atât de emoţionantă şi furnizoare de noi întrebări şi răspunsuri este şi împletirea dintre

credințe și eresuri străvechi cu altele ceva mai noi, toate legate de creatorii de artă sacră români, de activitatea lor și de opera lor.

Sublinierea creștină a evenimentului major din viața pictorului, a consacrării, era întărită și de motivele-simbol cu care erau decorate ouăle. Costin Petrescu le indică în treacăt. Erau cruci mici (semnul creștinismului biruitor), îngerași (spiritele pure), mielușelul (simbolul jertfei), cocoșul, care a cântat de trei ori, conform Tradiției creștine (pentru a marca lepădarea de Iisus a apostolului Petru și împlinirea unei vechi preziceri), mahrama Sfintei Veronica (cea imprimata miraculos cu chipul nepictat de mână omenească a lui Iisus), scara, lancea si buretele îmbibat cu oțet al Răstignirii, foarfecele cu care ostașii romani și-au împărțit stofa îmbrăcămintei Fiului Omului ș.a.m.d. După cum se remarca ușor toate motivele amintite sunt creștine, aparțin istoriei biblice la care se referă Noul Testament, toate sunt legate de sărbătoarea Paștelui și la nici unul nu se întrevede vreo origine sau vreun ecou a unor credințe mai vechi decât anul zero. Vopsitul și decoratul ouălor, după cum este cunoscut, au o origine mai îndepărtată.

30. După ce "întreaga corporație aprecia vrednicia ucenicului" privindu-i icoana și ouăle decorate și după ce preotul oficiant "acorda binecuvântarea sa" (68), el rostea o "rugăciune" pe care o recunoaștem a fi aceeași, cu cea pe care am prezentat-o anterior, atunci când ne-am ocupat de conținutul slujbei consacrării ucenicului (paragraful 19). Ea era ascultată în genunchi de către întreaga asistență. Îngenuncherea respectivă arăta și ea cât de importanta era considerată, în general, dar și în particular, momentul în care se solicita de către întreaga asistență, coborârea Harului Divin asupra calfei.

Prin sărutarea ulterioară a mâinii preotului (mulțumire pentru intermedierea la pogorârea Harului și a Binecuvântării cerești) și a starostelui (smerenie și supunere fața de primul, dintre cei egali în Har ai breslei) ca și a obrazului tuturor celorlalți participanți (smerenie, bucurie și frățietate), proaspătul consacrat și intrat în cercul inițiaților își manifesta sentimentele, la primii săi pași independenți în arta sacră.

In ceea ce privește omagiul adus starostelui, mai trebuie amintit că acesta avea o anumită situație în organizarea breslei iconarilor. El era primul dintre cei egali. O "carte domnească de mână", emisă in anul 1786 de către domnul Nicolae Mavrocordat și acordată unui pictor Ioniță, investit nacasbașa, îi acorda acestuia "drept de judecată asupra ucenicilor și calfelor din breasla zugravilor"(69).

În cadrul ceremonialului consacrării, în continuare, urma îmbrățișarea proaspetei calfe de către staroste, ca un bun venit în cercul iconarilor. Cu aceasta ocazie, acesta din urmă îi înmâna un dar, compus dintr-un set de lenjerie de corp, un costum, o pereche de încălțări și o haină căptușita cu blană de vulpe. Era darul unui întâi stătător, întâiul dar primit de noul venit, după consacrare. Va fi avut poate și alte sensuri acest dar. Însă sensul major al solidarității umane, față de un tânăr plecat pe drumul vieții, este cel mai clar.

31. Având aceleași opinii despre necesitatea și funcționalitatea Icoanei, despre calitățile celui căruia îi era și îi este permis să o poată realiza, ca și despre condițiile în care poate fi realizată, Biserica și iconarul român au considerat totdeauna că ea aparține artei sacre, deosebindu-se fundamental de o lucrare de pictură laica.

Dacă despre ceremonia legată de obținerea Harului am făcut o succintă prezentare anterior, este necesar să examinăm și modul în care, printr-o autocondiționare psihică susținută de-a lungul întregii sale activități, pictorul bisericesc român, ca și Biserica Ortodoxă de altfel, considera că poate să-și asigure menținerea stării respective, după ce o obținuse

printr-o consacrare. Căci atât aceasta, cât şi el însuşi, după cum am mai remarcat-o, apreciau această stare ca o condiţie obligatorie, dacă se dorea ca icoanele realizate de el să aibă funcţionalitatea şi toate celelalte calităţi necesare.

La începuturile picturii bisericeşti româneşti, majoritatea covârşitoare a iconarilor erau monahi. Autocondiţionarea respectivă se realiza mai uşor. Rigorile impuse pictorilor erau mai mici decât cele impuse cinului călugăresc. În deosebi între pictorii monahi, dar, poate, şi între cei proveniţi dintre preoţii de mir, dintre dascălii de biserică sau dintre mireni au fost numeroşi cei care, în cadrul autocondiţionării psihice, au practicat isihasmul (70). În pictura veche de la mânăstirea Cozia, mai pot fi văzute si astăzi ecouri îndepărtate ale unei asemenea situaţii.

Şi nu s-a întâmplat astfel numai în aria românească, ci şi în întregul Răsărit ortodox. Unii cercetători atenţi şi avizaţi au semnalat, de pildă, că vestitul iconar rus Rubliov, prin modul în care percepea semnificaţia evenimentelor înfăţişate în unele dintre lucrările sale arăta clar, influenţa centrului isihastic rus din vremea lui (71).

32. Despre modul în care trebuia condusă şi dusă viaţa pictorilor bisericeşti români, respectiv despre ceea ce am numit autocondiţionarea psihică continuă, ne-au parvenit şi mai puţine mărturii, decât în cazul subiectelor tratate anterior. Desigur, unele dintre normele respective erau considerate taine, care nu puteau fi transmise în afara unui cerc închis de iniţiaţi. Altele erau considerate comune şi obligatorii, atât pentru oamenii Bisericii, cât şi pentru credincioşi (smerenia, posturile, milostenia, unele rugăciuni specifice unor părţi ale zilei etc.) şi, de aceea, nu erau consemnate în recomandările care se refereau la activitatea iconarilor. În sfârşit, mai erau şi unele, cum ar fi citirea în timpul pictării a unor pasaje din scrieri religioase (Biblia, Vieţile Sfinţilor, scrierile Sfinţilor Părinţi ai Bisericii etc.), care puteau fi deprinse în timpul lucrului în comun şi care, deşi erau făcute publice, rămâneau şi cu tainice înţelesuri şi efecte. În legătură cu pasajele din scrierile religioase, s-a remarcat cândva faptul că, un asemenea text – citit de către un ucenic (72), în timpul pictării unei parcele din decoraţia unei biserici - avea o legătură strânsa şi directă cu subiectul înfăţişat în parcela respectivă (73). Prin accentele de incantaţie şi îndemn la pioşenie, citirea monotonă respectivă, prin tainice înţelesuri şi efecte, conducea la crearea şi menţinerea unei ambianţe neapărat necesare, actului de creaţie a unei piese de artă sacră, fie că ea era o pictură murală, fie că ea era o icoana portabilă sau fixă.

Spre deosebire de noţiunile de iconografie şi recomandările tehnice, care se transmiteau pe filiera maestru - ucenic (oral şi prin demonstraţie practică), acele referitoare la condiţionarea psihică şi menţinerea stării de Har, erau transmise, probabil, mai mult pe filiera duhovnic-pictor, aportul maestrului fiind sensibil mai redus la acest capitol.

33. Originile şi modelele îndepărtate comune, ca şi unitatea spirituală a întregului Răsărit ortodox, apar clare şi la acest capitol. Astfel, spre exemplu, atât erminia athonită a lui Dionisie din Furna, cât şi actele unor sinoade ruseşti recomandau şi ele ca pictorul bisericesc să se pregătească în continuu, prin rugăciune, meditaţie, smerenie şi viată cumpătată. Şi, în ariile respective, biserica şi iconarul considerau că numai prin efectele acestei autocondiţionări continue se poate menţine starea de Har şi contactul cu "lumea de dincolo", pentru a o putea înfăţişa şi a reuşi să-i transmită mesajul.

Fără ca rigorile impuse să fi fost tot atât de mari, în întregul Occident creştin s-a gândit şi s-a acţionat similar cândva. Astfel, Michelangelo spunea undeva că, un creator al unei "...picturi bune..." trebuie " să se apropie de Dumnezeu şi să se unească cu El şi că

"viaţa lui trebuie să fie neprihănită şi sfânta, pe cât se poate. Spiritul să-i stăpânească gândul".

34. Revenind la autocondiţionarea psihică a iconarului român de altădată, constatăm că tradiţia Bisericii Ortodoxe Române şi a "zugravilor" pretindea ca pictorul bisericesc să fie profund credincios (75), (pe deplin cunoscător şi convins al principiilor creştine), "....sporind întru poruncile tale"(76), "....cucernic....cu frica lui Dumnezeu...."(77), "....cu o viata duhovnicească....[conformă unor rigori specifice şi cu "o înaltă trăire...."(78) ducând o "....viaţă aspră, duhovnicească"(79), adică supusă rigorilor amintite şi cu neîntrerupt contact de gând, cu valorile şi comanda unei lumi în slujba căreia îşi închinase viaţa şi activitatea sa. Blândeţea şi toleranţa, mila şi solidaritatea creştinească cu toţi oamenii, lipsa de frivolitate, de pizmă şi de agresivitate, intrau şi ele între obligaţiile bunului creştin şi, deci, şi ale pictorului.

35. Aceleaşi predoslovii de erminii româneşti la care ne-am mai referit, insistau asupra unei calităţi ("smerenia"), pe care trebuie s-o aibă iconarul. În legătură cu aceasta, este foarte probabil că între motivele pe care, cel mai adesea, pictorul bisericesc român nu şi-a semnat opera a fost şi acela că, smerit, nu numai că nu urmărea ca prin activitatea lui să-şi obţină un renume, ci şi datorită convingerii sale, că el nu era altceva decât o cale prin care se realiza voinţa Celui de Sus. Şi la acest capitol, Costin Petrescu, fiu şi nepot de iconar român furnizează o informaţie emoţionantă. El spune că pictorul "se mulţumea să-şi şoptească încet numele lui de botez, fără altă grijă decât să fie pomenit de preot la zilele mari şi în ceasul Sfintei Taine". Adică fără a semna Icoana.

Cu cât ne apropiem de zilele noastre, însă, numărul icoanelor iscălite este din ce în ce mai mare şi poate ar fi interesant de observat – cândva şi de către cineva – dacă alura ascendentă a curbei evoluţiei respective nu este similară sau chiar aceeaşi, cu cea descendentă a curbei care înfăţişează diminuarea frecvenţei şi intensităţii autocondiţionării pictorilor bisericeşti şi, implicit, cu cea a unui declin a picturii bisericeşti româneşti.

Şi la acest capitol care se referă la semnarea icoanei şi în alte părţi ale Răsăritului ortodox, situaţia a fost asemănătoare. O menţiune trebuie făcută însă. În aria grecească, atunci când iconarii s-au semnat totuşi, ei îşi încadrau, uneori, semnătura cu inscripţia "prin mâna lui"(81), drept urmare a faptului că aveau aceeaşi optică, atunci când se refereau la propria activitate. Şi poate, nu este lipsit deloc de interes să fie semnalat că o asemenea inscripţie ("prin mâna noastră a prea umililor zugravi") a fost semnalată şi în aria românească, în biserica principală de la mânăstirea Horezu (82). Tot astfel, şi în aria rusă, "smerenia" şi toate cele ce decurg din ea erau considerate obligatorii, pentru pictorii bisericeşti (83).

36. Tot în legătura directă cu practicarea smereniei, mai trebuie examinat puţin un alt aspect care este strâns legat atât de funcţionalitatea Icoanei, de realizarea ei, dar şi, mai mult sau mai puţin direct, de autocondiţionarea psihică pe care trebuia să o practice, pictorul român bisericesc de altădată. Despre acest aspect, dintr-un alt punct de vedere, ne-am mai ocupat si alta data (84). De aceea, de aceasta dată, îl vom ataca sumar şi numai din punctul de vedere care ne interesează acum.

În atelierele româneşti de pictură bisericească, ca şi în cele similare din întreaga arie a Răsăritului ortodox, după cum am mai remarcat-o anterior, modelele ("izvoadele"), proprii sau ale unor pictori anterior consacraţi, erau păstrate şi folosite nu numai la realizarea altor lucrări, ci şi în programul de instruire al ucenicilor (vezi paragraful 15). Şi, de aceea, erau păstrate cu mare atenţie. Aceasta situaţie, la o privire superficială, ar putea apare fie ca o autopreţuire trufaşă, fie ca o încercare de idolatrizare. În plus, în legătură cu toate acestea

apare necesitatea de a se răspunde la întrebarea, pusă uneori de unii cercetători, dacă păstrarea şi continua refolosire a unor aceloraşi modele a fost sau nu a fost o frână, în calea evoluţiei artei sacre a Răsăritului ortodox european şi o limitare dăunătoare a libertăţii individului.

De la început trebuie remarcat că iconarul român, ca şi cel din întreg Răsăritul ortodox nu arăta modelelor respective o atenţie pe care o acordă pictorul şi sculptorul modern, celui mai neînsemnat crochiu pe care îl realizează. Iconarul român de altă dată, punându-şi întregime Harul său artistic şi abilitatea sa de meşteşug, în slujba Ortodoxiei se considera obligat să-i respecte dogmele. Şi, pentru a realiza aceasta, utiliza modele cât se poate mai apropiate de arhetipurile din lucrările unor anteriori pictori consacraţi, pe care-i considera mai talentaţi, mai inspiraţi şi mai bine conduşi. Era aceasta şi un act de smerenie dar şi o încercare de reducere la minimum a riscului de a se abate de la dogme şi a aluneca in Erezie. În ceea ce priveşte alunecarea in Erezie, elaborarea şi impunerea folosirii erminiilor a avut drept scop, după cum am mai remarcat-o în trecere anterior, şi prevenirea unor asemenea situaţii. Recomandările cu privire la realizarea portretelor sfinţilor, a scenelor moralizatoare din istoria biblică şi programele iconografice cuprinse în partea principala a erminiilor aveau acelaşi scop. Biserica, în calitatea ei de comanditar, controla, la acest capitol, "....spre a nu se corci pravoslavnica predaniia zugrăvirii sfinţilor prin orice chip, cu vreo urâtă şi neprimită corcire papistăşească şi ereticească", după cum se spune în predoslovia unei erminii, pe care am mai citat-o (85).

37. În ceea ce priveşte postul ("cel de bucate" dar şi "cel de păcate"), însoţit de rugăciuni şi meditaţie, ca mijloc ajutător pentru realizarea şi menţinerea stării de Har, practicarea lui era deosebit de apreciată în lumea iconarilor români de odinioară. O mărturie în acest sens am cules-o în anii '70 când, un pictor bisericesc român, în vârstă înaintată la acea dată, ne-a povestit cum s-a tămăduit singur, prin post total ("post negru"), de-a lungul a patruzeci de zile, de o grea şi neiertătoare afecţiune pulmonară, cu trei-patru decenii, mai înainte de data la care ne făcea relatarea (86). Credinţa lui în efectul miraculos al înfrânării poftelor trupeşti, credinţa de iconar român de tradiţie, era impresionantă şi cuceritoare. În plus, ea părea să ne deschidă o fereastră spre o lume de taine, cu energii încă necunoscute şi nefolosite de către omul zilelor noastre, o lume plină de miracole fabuloase.

38. Este necesar să amintim foarte pe scurt şi alte mijloace ajutătoare folosite în practica autocondiţionării psihice a pictorilor bisericeşti ai evului mediu românesc şi a unora dintre cei care le-au urmat lor. Acestea erau: aprinderea unui anumit număr de candele sau lumânări – în biserici, în atelier sau acasă - cu ocazia unor mari sărbători bisericeşti sau a unor comemorări, ca şi înaintea începerii unor lucrări mari, a unei serii de icoane cu destinaţie mai deosebită sau, periodic, pe parcursul întregii activităţi, "baterea" unui număr de "mătănii" zilnic, prestarea unor munci neremunerate, în cadrul unor ctitorii ("ctitori cu munca") sau în folosul unor bătrâni, a unor văduve sau a unor orfani, pelerinaj ("hagialâc") la unele locuri cu importanţa deosebită pentru Biserică sau la câte o icoană, despre care se spunea că "face minuni", etc.

In legătură cu toate acestea, este de remarcat, pe de-o parte, ca numărul candelelor şi lumânărilor aprinse, a zilelor de post şi a "mătăniilor" amintite erau ori multipli de trei, ori multipli de patruzeci. Aceste numere aduceau, probabil, unele ecouri străvechi dinaintea anului zero.

Pe de alta parte, trebuie de asemenea remarcată valoarea socială, nu numai religioasă, de solidaritate umană, din cele mai multe dintre concepțiile și practicile străbune respective. Îmbinarea aceasta de material și sufletesc, cu efectele ei, sunt o serie de lucruri despre care nu numai teologii vor mai avea multe lucruri de cercetat și de spus, ci și sociologii, psihologii, și etnologii. Cercetări atente și competente ulterioare vor putea aduce, desigur, interesante și emoționante detalii, înțelesuri și legături cu trecutul mai mult sau mai puțin îndepărtat al pământului românesc și la acest capitol.

39. In final, mai trebuie remarcat că, în educația ucenicului și a iconarului trebuia să intre și acordarea unei atenții deosebite nu numai realizării și menținerii unei curățenii spirituale ci și a celei corporale. Iar în efortul pentru realizarea acesteia din urmă, trebuiau respectate și anumite reguli specifice, cunoscute și respectate, în general, în viața monahala și asupra cărora nu e cazul să insistăm acum.

40. In legătură cu pregătirea și stilul de viața al pictorului bisericesc român de altădată, se pot formula unele concluzii. Biserica și pictorul bisericesc aveau același mod de a privi rolul, modul de realizare și funcționalitatea Icoanei și calitățile neapărat necesare unui creator de artă sacră, dar și cu privire la modul în care acestea puteau fi obținute și menținute. Fără a poseda Harul, obținut și păstrat printr-o consacrare și o autocondiționare psihică continuă, se considera că nu se poate obține o Icoană funcțională.

În amintita poziție a Bisericii și a iconarului față de Icoană și față de realizatorul ei, au intervenit, în timp unele modificări, mărturisite sau nemărturisite încă, iar acestea s-au accentuat din ce în ce mai mult, începând cu cea de a doua jumătate a secolului trecut. Este sigur că, la aceasta accentuare, o contribuție importantă a avut-o și apariția și evoluția unor schimbări în viața socială, produse de apariția și evoluția industrializării, a științelor în general, a vieții economice, ca și a unor utopii politice, care au condus la seisme pustiitoare. În ultimă instanță, se poate spune că s-a modificat apreciabil și concepția despre lume și viața a întregii societăți.

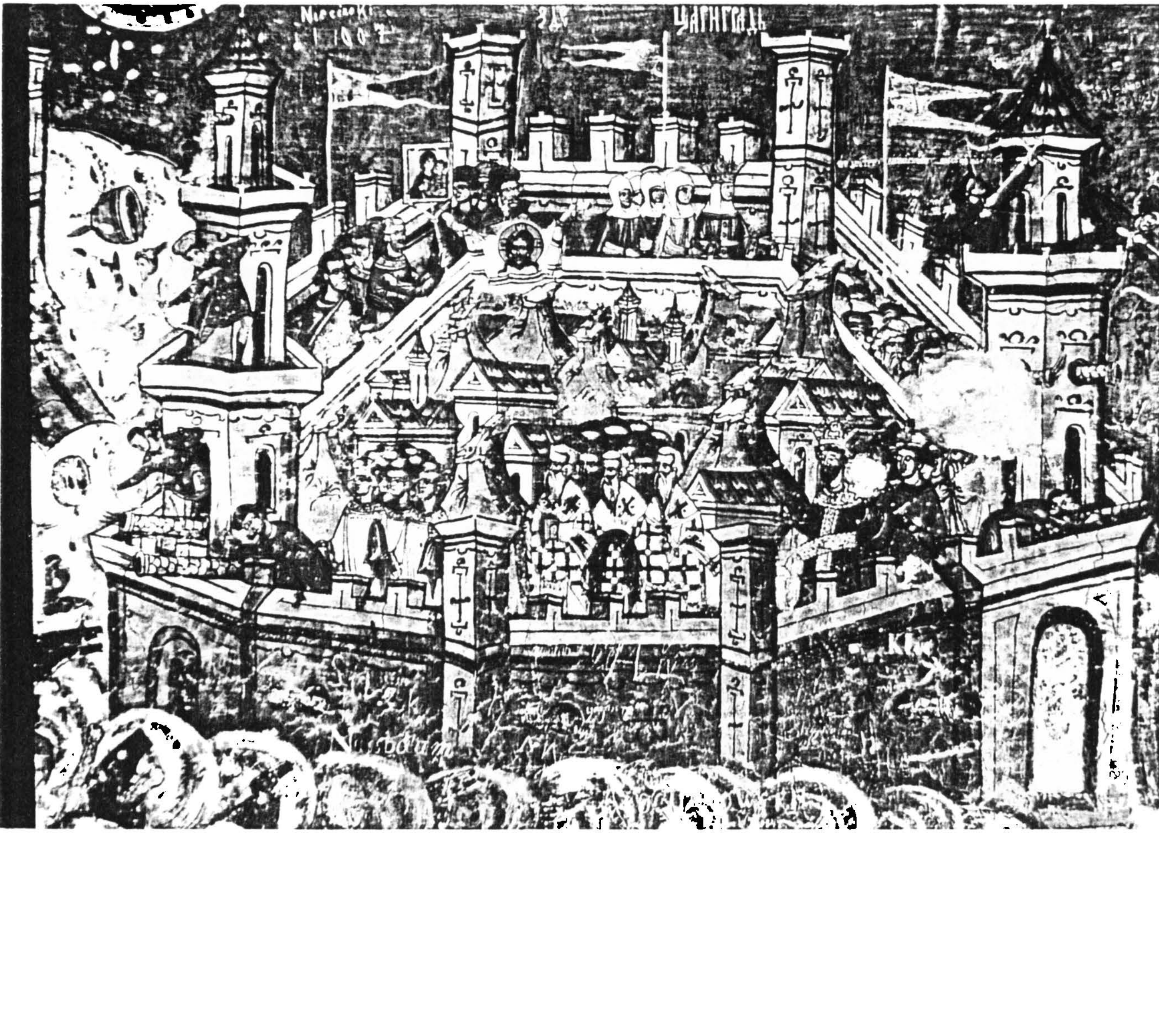
Cu toate acestea, s-ar putea să fie prea devreme încă – din lipsa de informație și deoarece suntem totuși prea apropiați pentru a-l putea vedea și înțelege în toată complexitatea lui - să încercăm să vedem dacă nu cumva și în cazul Icoanei românești a apărut un fenomen, înregistrat de-a lungul mileniilor și în alte domenii ale artei sacre. Este vorba de acel proces în care, la un moment dat, semnele unei idei arhaice se golesc de conținut și se transformă, în decursul unui proces îndelungat, în forme decorative (88). Sau, formulat altfel, să încercam să răspundem la întrebarea, dacă putem sau nu putem, ne este permis sau nu ne este permis, să spunem că, astăzi, pictura bisericească a devenit irevocabil altceva, în care domină covârșitor numai caracterul decorativ și cel mult cel agitatoric. Ceea ce se poate afirma astăzi, credem, este că trebuie observat cu atenție și maturitate faptul că, datorita mutațiilor de care am amintit în cele ce preced, s-a produs și continuă să se producă, o desacralizare a artei iconarului. Iar procesul respectiv trebuie cercetat și să se tragă concluzii, nu de pe poziții paseiste sau de condamnare, fără drept de apel, a picturii bisericești din zilele noastre. Căci, numai procedând astfel se cheamă că am înțeles Icoana românească, în toată complexitatea ei și vom putea emite concluzii certe, cu privire la trecutul și la viitorul ei.

N O T E

(1) ICOANA - în sensul cel mai larg al cuvântului, fără a face vreo deosebire, după suportul pe care este executată (zid, lemn, sticla, material textil etc.), după tehnică (frescă, secco, simili-fresco, tempera etc.), după locul în care urma să fie adorată sau expusă (lăcaş de cult, locuinţă, sala de expoziţie etc.) şi după dimensiunile sale.
(2) ERMINII - culegeri de recomandări manuscrise referitoare la iconografia ortodoxă, la programele iconografice şi la materialele şi tehnicile folosite, în pictura tradiţionala a Răsăritului ortodox. Erau elaborate de pictori şi se adresau pictorilor bisericeşti şi ucenicilor lor. Asemenea manuscrise au fost cunoscute numai în limbile greaca si română. Erau compuse din două capitole mari. Unul furniza recomandări iconografice, cu privire la portretele de sfinţi şi la compoziţiile cu subiect din istoria biblică. În cea de a doua parte, apăreau recomandări privitoare la materiile prime, materialele, tehnologiile preparative şi tehnicile folosite de pictorii bisericeşti.
(3) MIHAIL MIHALCU et MIHAELA DRĂGĂNOIU, Les erminies - les "livres" de peinture roumains - temoignages ecrits uniïues pour l'histoire de la science, The 16-th International Congress of the Histor' of Science, Bucharest, August 26-September 2, 1981.
(4) M. DIDRON et P.DURAND, Manuel d'iconographie chrétienne, Paris, 1845.
(5) COSTIN PETRESCU, Cum zugrăveau părinţii noştri, Conferinţă ţinută la Atheneul Român la 19 aprilie 1923; COSTIN PETRESCU, O consacrare artistică în ziua de Paşti, Universul (Bucuresti) XLIX, 20, 9, 1 mai 1932.
(6) COSTIN PETRESCU, O consacrare ....(op.cit.).
(7) VASILE GRECU, Cărţi de pictură bizantină, Cernăuţi, 1936.
(8) DIONISIE din FURNA , Carte de pictură, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1979.
(9) MIHAIL MIHALCU, Valori medievale româneşti, Ed. Sport-Turism, Bucureşti 1984.
(10) Mss.rom. 1555 (Arh.Stat.Buc.).
(11) Mss .rom.1795 (Bibl.Acad.Rom.).
(12) Mss.rom 1283 (Bibl. Acad. Rom.).
(13) Mss.Rom. 5769 (Bibl. Acad..Rom.).
(14) Mss.Rom. 1795 (Bibl. Acad. Rom.).
(15) Tradiţia ortodoxă consemnează că Abgar Uîhama, prinţul unui mic regat (Edessa, primul regat creştinat din lume, în secolul al II-lea, amplasat intre fluviile Tigru si Eufrat) a primit, adus la cererea sa de către slujitorul său Anania, imaginea lui Iisus, imprimată miraculos pe o naframă, cu care acesta s-a şters pe faţa. Cu şi prin aceasta, Abgar s-a vindecat parţial de lepră, cumplitul flagel al Antichităţii. Vindecarea completă a lui Abgar a fost realizată ulterior, după Ziua Cincizecimii, de către apostolul Tadeu. Icoana aceasta, naframa amintită de tip arheiropoetes, realizată printr-un miracol este atestată, într-o scriere din secolul VI, dar şi indirect de către scriitorul Eusebius Episcopul Cezareei. Ea este considerată de catre Biserică drept "însusi Cuvântul întrupat" şi "nefăcută de mână omenească".
(16) Una era de tipul Milostiva (Eleousa), ilustrând sentimentul omenesc de dragoste maternă, inclusă fiind în ea şi marea tristeţe a cunoaşterii viitoarelor patimi ale lui Iisus Christos. Cea de a doua era de tipul Călăuzitoarea (Odigetria), în care se sugera dumnezeirea lui Iisus. În sfârşit, cea de a treia era de tipul Rugătoarea (Oranta) şi prezenta pe Maica Domnului, rugându-se pe lângă Dumnezeescul său Fiu, pentru mântuirea neamului omenesc. Referiri la aceste icoane de începuturi apar şi în unele texte liturgice. În aceste texte, nu se face referire numai la existenţa acestor icoane, ci şi la faptul că Maica Domnului le-a conferit Har şi puteri miraculoase. Implicit, şi pe această cale se arăta că acest Har şi virtuţile respective ale Icoanei se transmit tuturor copiilor fidele ale acestor arhetipuri. Despre pictarea acestor trei icoane (primele pictate de o mână omenească), cea mai veche menţiune o oferă istoricul bizantin Theodor Anagnostul, într-o scriere a sa din anul 530. El consemnează că o icoana a Fecioarei Maria, de tipul Călăuzitoarea, a fost adusa la Constantinopol, in anul 450.
(17) Mss.rom. 1555 (Arh. Stat.Buc.).
(18) Un exemplu din epoca creştinismului timpuriu poate ilustra şi clarifica toate acestea. Imaginea peştelui revenea obsedantă, în pictura catacombelor creştine. Ea nu ne apare ca un semn idolatru. Ne apare ca o amintire repetată şi o trimitere la Iisus Christos .

(19) Mss.Rom.1795 (Bibl. Acad. Rom.).
(20) Mss.Rom.5769 (Bibl. Acad. Rom.).
(21) Mss.Rom. 1795 (Bibl. Acad. Rom.).
(22) Mss.Rom. 5769 (Bibl. Acad. Rom.).
(23) *** Predică la sărbătoarea Sf.Theodor, Colecția Părinți și Scriitori bisericești, Bucuresti.
(24) VASILE GRECU, Cărti de pictură....(op.cit.).
(25) COSTIN PRTRESCU, O consacrare artistică ....(op.cit.).
(26) Mss.Rom.5769 (Bibl.Acad. Rom.).
(27) Mss.Rom. 1795 (Bibl. Acad. Rom.).
(28) CENNINO CENNINI, Il libro dell'arte o Trattato della Pittura, Padova, 1398.
(29) COSTIN PETRESCU, O consacrare artistică ....(op.cit.).
(30) DIONISIE din FURNA , Carte ....(op. cit.).
(31) Manoil Panselinos din Tesalonic, pictor athonit "strălucit în faimă, asemenea lunii, pentru icoanele pe care le-a zugrăvit" și care, tot dupa Dionisie din Furna, "a intrecut de tot, prin uimitorul mestesug, pe toti zugravii vechi si noi". A lucrat la Athos prin secolul XVI. Si a fost unul dintre ultimii reprezentanți ai școlii macedoniene din pictura bizantină. Nefiind prea bine cunoscută epoca în care a trăit și a lucrat, unii cercetatori l-au considerat ca fiind semilegendar.
(32) DIONISIE din FURNA , Carte....(op.cit.).
(33) VIKTOR LAZAREV , Theofan Grek I ego skola , Moskwa, 1961.
(34) I. A. NEKRASOV, Recueil Uspenskii, Paris, 1932.
(35) TEODORA VOINESCU, Radu Zugravu, Bucuresti, 1978; MIHAIL MIHALCU, The Patterns Used by Medieval Romanian Painters, Etudes et Documents Balcanikues et Méditerrannéens (Paris), Vol. 18, 3-24, 1995.
(36) VASILE GRECU , Cărți de pictură ....(op.cit.).
(37) Mss. rom.1283 (Bibl. Acad. Rom.).
(38) Mss.rom. 4206(Bibl.Acad.Rom.).
(39) Mss. rom.5769 (Bibl.Acad.Rom.).
(40) Mss.rom. 2501 (Bibl.Acad.Rom.).
(41) Mss.rom. 1808 (Bibl.Acad. Rom.) .
(42) VASILE GRECU, Cărți de pictură....(op. cit.).
(43) ***, Mitropolia Olteniei XIX, 5-6. 408-429, 1967.
(44) P.DUCHESNE, Le Stoglav ou les cent chapitres, Paris, 1920.
(45) MIHAIL MIHALCU et MIHAELA DRĂGĂNOIU, Les erminies ....(op.cit).
(46) VASILE GRECU, Cărți de pictură ....(op.cit.).
(47) MOLIFTĂ – Rugăciune citită pentru iertarea păcatelor în unele slujbe cu caracter special ale Bisericii Ortodoxe Romane ..
(48) OTPUST - Rugăciune de eliberare (încheierea unei ceremonii) spusă la sfârșitul unei slujbe religioase ortodoxe importante.
(49) Mss.rom. 1283 si 1795 (Bibl. Acad.Rom.).
(50) COSTIN PETRESCU, O consacrare artistică ....(op.cit.); COSTIN PETRESCU, Cum zugrăveau....,(op.cit.) ; C. SĂNDULESCU-VERNA, Vechi zugravi, Îngerul, (Buzău) IX, 1-2, 34-38, 1937.
(51) Mss.rom. (Bibl.Acad.Rom.).
(52) CENNINO CENNINI , Il libro dell'arte....(op.cit.).
(53) Mss.rom. 1283 (Bibl.Acad.Rom.).
(54) Mss.rom.1795 (Bibl Acad. Rom).
(55) Mss.rom. 1795 (Bibl.Acad. Rom.).
(56) DIONISIE din FURNA , Carte ....(op.cit.).
(57) COSTIN PETRESCU , O consacrare artistică....(op.cit.).
(58) COSTIN PETRESCU , O consacrare artistică....(op. cit.).
(59) C.SANDULESCU_VERNA, Vechi zugravi ....(op.cit.).
(60) C.SANDULESCU-VERNA , Erminia picturii bizantine, Timișoara, 1979.

(61) COSTIN PETRESCU, O consacrare artistică....(op.cit.).
(62) COSTIN PETRESCU , O consacrare artistică....(op.cit.).
(63) Mss.rom. 1283, 1795, 5769 (Bibl.Acad. Rom.) si 1555 (Arh.Stat.Buc.).
(64) VASILE GRECU, Cărţi de pictură....(op.cit.), DIONISIE din FURNA Carte....(op.cit.); M.DIDRON et P.DURAND, Manuel....(op.cit.), G.SCHAFFER, Das Handbuch der Mahlerei von Berge Athos, Trier, 1855.
(65) Mss.rom. 1555 (Arh.Stat.Buc.).
(66) C.SĂNDULESCU-VERNA , Erminia....(op. cit.).
(67) COSTIN PETRESCU, O consacrare....(op.cit.).
(68) COSTIN PETRESCU, O consacrare....(op.cit.).
(69) C. SANDULESCU-VERNA , Vechi zugravi....(op.cit.).
(70) Arhim. VARAHIEL MORARU, Comunicare particulară, Schitul Durău 1955; arhim.IOANICHIE BALAN, Comunicare particulară, Mânăstirea Secu, 1984.
(71) LEONIDA OUSPENSKI and VLADIMIR LOSSKI, The Meaning of Icons, Boston 1955.
(72) M.DIDRON et P.DURAND, Manuel....(op. cit.).
(73) C. SANDULESCU-VERNA, Vechi zugravi....(op.cit.).
(74) MIHAIL MIHALCU et MIHAELA DRAGANOIU, Les erminies....(op.cit.).
(75) Arhim. VARAHIEL MORARU, (op.cit.).
(76) ILIE POENARU II, iconar, comunicare particulară, Laz-Sebeş, 1961
(77) Arhim. SERAFIM POPESCU, Comunicare particulară, Mânăstirea Sâmbăta, 1975.
(78) IOSIF VASS, pictor, comunicare particulara, Bucureşti, 1980.
(79) LAURENŢIU COSMESCU, pictor, comunicare particulară, Mânăstirea Cotmeana ,1988.
(80) Comunicari particulare de la: ierodiacon IERONIM CODLEA, pictor, Mânăstirea Sâmbăta de Sus, 1988, ieromonah VENIAMIN ACOJOCĂRIŢII, pictor, Mânăstirea Neamţ, 1987, arhim. SOFIAN BOGHIU, pictor, Mânăstirea Antim, Bucureşti, 1982, A. AVACHIAN, pictor, Bucuresti, 1962 si 1972, arhim. T.TOHANEANU, pictor, Mânăstirea Sâmbăta de Sus, precum şi mss. rom. 1795 si 5769 (Bibl.Acad. Rom.).
(81) LEONIDA OUSPENSKI and VLADIMIR LOSSKI, The Meaning....(op.cit.).
(82) NICOLAE IORGA, Inscriptii, vol.1, pag 209.
(83) E.DUCHESNE, Le Stoglav....(op.cit.); E.BENZ, Geist und Leben des Ostkirche, Hamburg, 1957,
(84) MIHAIL MIHALCU, The Patterns ....(op.cit.).
(85) VASILE GRECU, Cărţi de pictură....(op.cit.).
(86) A. AVACHIAN , pictor, comunicare particulară, Bucuresti, 1978.
(87) MIHAIL MIHALCU, Câteva observaţii cu privire la o "faţa nevăzuta" a icoanei româneşti, Altarul Banatului (Timişoara) VII (XLVI), Seria nouă, 1-3, 58-73, 1996.
(88) PAUL PETRESCU, Arcade în timp , Bucureşti, 1983,pag .133.


ЦАРИГРАДЪ

ROMÂNIA INTERBELICĂ : POLITICA *NAŢIUNII* CA UNITATE SOCIALĂ

Stelu Şerban

Modernizarea societăţilor tradiţionale este un proces cu o desfăşurare similară în majoritatea ţărilor ariei europene. Din punct de vedere istoric, modernizarea şi modelul ei politic, *naţiunea omogenă*, au fost strâns corelate în evoluţia ţărilor vest europene. Dar ţările care ulterior au format „valurile" modernizării nu numai că au plecat de la situaţii şi parametrii socio-politici diferiţi, dar au urmat şi etape specifice. În particular şi în ciuda proximităţii geografice, ţările central şi sud est europene au diferit şi ele substanţial de varianta standard a modernizării[1]. Prin urmare, între sursele de substanţă ale conflictelor modernizării trebuie considerate diferenţierile şi clivajele societăţii naţionale: rural vs. urban, macrsocial (centru) vs. microsocial (periferie), secular vs. religios şi altele. În plus, însă, sunt importante şi circumstanţe care au favorizat amplificarea acestora, precum situaţia istorică specifică ori intensitatea inegală a modernizării sectoriale a domeniilor de interes naţional: economia, politica, educaţia publică, religia.

România interbelică a apărut ca urmare a unor situaţii de *criză istorică* (*historical crisis*)[2]. Înainte de primul război mondial politica şi guvernământul erau structurate de un sistem politic bipartid, stabilizat de-a lungul a cinci decenii de alternanţă la putere a Partidului liberal şi Partidului conservator. Primele alegeri de după război (nov. 1919) au declasat aceste partide, abia la alegerile din 1922 unul dintre ele, Partidul naţional liberal, reuşind să revină la guvernare. Celălalt partid, Partidul conservator, a dispărut efectiv de pe scena politică. În paralel au apărut noi partide politice dintre care Partidul poporului, Partidul naţional şi Partidul ţărănesc (aceste două din urmă fuzionate în 1926 în formula Partidului naţional-ţărănesc) au determinat profund reconstituirea sistemului politic.

Trebuie menţionat totuşi că însăşi stabilitatea sistemului de partide *antebelic* era puternic tensionată de facţionalism şi conflicte între lideri. Puternicul Partid constituţional separat de conservatori dar, ulterior (1907), revenit, gruparea „drapelistă" între liberali, (şi ea separată sub forma unui partid câtva timp), împreună cu alte facţiuni de mai mică importanţă ori cu partide reprezentative (parlamentar ori ca geneză), precum Partidul social-democrat român, Partidul naţionalist-democrat şi Partidul conservator-democrat, au presat în direcţia diferenţierii atitudinale şi ideologice a sistemului politic. În lipsa unui corp electoral consistent (numeric şi atitudinal) ele au forţat competiţia în direcţia personalizării activităţii şi funcţiilor lor. Termeni precum facţiuni, cluburi, clici, coterii, nu sunt nepotriviţi, îndeosebi pentru zona „gri" a sistemului de partide antebelic.

Facţionalismul antebelic a fost dublat de conflictele la vârf între lideri, care au erodat şi ele stabilitatea sistemului de partide. Semnificativ pentru această perioadă este că abia în 1909, venirea lui Ion I.C.Brătianu la conducerea Partidului liberal a transformat această formaţiune într-un partid de tip *catch-all-parties*, interesat mai degrabă de procurarea şi distribuirea posturilor politice, decât de angajamente ideologice, atitudinale şi valorice.

Adăugându-se acestei situaţii simptomele crizei interbelice s-au grupat pe două categorii de evenimente. Mai întâi, realizarea României mari, ceea ce din punct de vedere

strict politic a ridicat redutabila sarcină de omogenizare a culturii politice a noului stat. Integrarea noilor teritorii, Transilvania, Bucovina, Basarabia, Dobrogea de Sud, şi a Vechiului regat într-o nouă comunitate politică (*polity*), punea în contact tradiţii şi culturi politice diferite îndeosebi la nivelul elitelor. Că diferenţele erau de fond în această problemă o indică, de pildă, păstrarea până în 1926 a două sisteme electorale: majoritar în Transilvania şi Bucovina, şi proporţional în restul României. Aparent mai puţin importantă, fragmentarea tradiţiei politice a redus considerabil spaţiul de manevră şi de negociere a mizelor de către agenţii scenei politice confruntaţi cu constrângeri contrare: pe de o parte reconstituirea sistemului politic, pe de altă parte, asimilarea clivajelor debutului modernizării.

În al doilea rând, societatea politică în ansamblu s-a aliniat pe noi constituenţi atitudinali odată cu legiferarea dreptului de vot universal (masculin). Astfel, dacă din punct de vedere social, unirea a transformat România dintr-un stat relativ omogen, a cărui politică era monopolul unei subţiri pături de latifundiari şi intelectuali cu intenţii modernizatoare, într-un stat cu importante fracturi etnice (doar 71,9 % din populaţie era declarat românească), clasiale (aportul social al Transilvaniei şi Bucovinei atenuase proporţia populaţiei ocupate în agricultură la 72,3%) şi religioase (pe lângă minorităţile calvină, romano-catolică şi mozaică, trebuie reţinută şi importanta minoritate greco-catolică)[3], din punct de vedere politic, acordarea votului universal (masculin) adusese în scenă aproape trei milioane de votanţi direcţi (de la 1244352, în 1913, din care votau indirect 1139301, la 2908015 în 1922)[4].

Este adevărat că participarea la primul război mondial a lărgit substanţial orizontul de aşteptare a noii mase de alegători. Ea nu s-a dovedit însă suficientă pentru diferenţierea unor atitudini şi comportamente necesare participării politice. Pe de altă parte, chiar şi dacă în această situaţie ţinem cont de alterarea libertăţii votului ca şi de fraudele electorale, noul corp de alegători s-a dovedit în timp un partener redutabil al „pieţei" politice în formare[5]. De aici accentuarea conflictelor la nivelul elitelor competitoare pentru câştigarea unui cât mai extins suport electoral. Trebuie subliniat astfel că dinamica preferinţelor electoratului a scos din joc o resursă consistentă a reconstituirii sistemului politic, anume regulile competiţiei electoral. Votul „pentru putere" acordat de o parte a electoratului chiar şi în anii 1930 a făcut superfluă „prima de guvernare" stipulată în legea electorală din 1926. În consecinţă, opoziţia parlamentară, ca instituţie a sistemului politic, a avut o legitimitate şi o influenţă redusă în diferenţierea sistemului de partide şi a spectrului politic.

În limitele acestui context vom reconstitui în continuare disputele care au antrenat exponenţii doctrinari ai partidelor reprezentative[6] ai perioadei interbelice din România în legătură cu programele de dezvoltare socială a naţiunii[7].

De la conservatorism la neoliberalism

În prima decadă a perioadei interbelice *Partidul poporului* a beneficiat de două guvernări (1920-1921, 1926-1927) în care a cooptat un prestigios grup de personalităţi direct implicate în reforma instrucţiei publice şi culturii naţionale. Deţinând înalte funcţii executive, aceştia şi-au transpus concepţia socială în programe de acţiune politică. Este vorba atât de foşti membri ai elitei conservatoare, Petre P. Negulescu, Ion Petrovici, cât şi de militanţii naţionalişti ardeleni, care au urmat disidenţa Partidului naţional condusă de Octavian Goga, fie încă de la începutul anilor 1920, fie ulterior participând la cea de-a doua guvernare a Partidului poporului (Vasile Goldiş, Ioan Lupaş, Silviu Dragomir). Mare parte dintre aceştia

din urmă se vor regăsi în cadrul Partidului naţional agrar, constituit în 1932 având ca preşedinte pe O.Goga, pentru a ajunge împinşi de jocul alianţelor politice alături de ultranaţionaliştii cuzişti în cadrul Partidului naţional creştin. Trebuie spus că cel puţin din punct de vedere ideologic această din urmă alianţă era confuză, naţionalismul, cheia de boltă a programului Partidului naţional creştin, fiind divergent, separat, pe de o parte, în linia A.C.Cuza, Nichifor Crainic, Octavian Goga, şi, pe de altă parte, în tendinţa reprezentată de Ion Petrovici (trecut şi el prin Partidului naţional agrar) şi Silviu Dragomir.

Efectele acestor asumări sunt de-altfel identificabile în cadrul întregului spectru politic prin reformularea problemei sociale în anii 1930, care a părăsit perspectiva politicii de clasă în favoarea unor programe pragmatice dezvoltate mai degrabă pe domenii concrete. Apelaseră la un asemenea demers încă naţional-liberalii în anii 1920, dar mesajul lor a rămas fără succes poate şi pentru că, urmând pe Zeletin, „le lipsea înţelegerea valorilor sufleteşti în cârmuirea poporului". Această funcţie de adaptare, aparent minoră, a fost totuşi îndeplinită în această perioadă de concepţiile *neoliberale* ale Partidului poporului. De aici, între cele două guvernări ale acestuia, glisarea de la o politică de colaborare între clase la una de situare deasupra claselor. Nu era vorba deci, aşa cum vulgata marxistă a afirmat, de efasarea, ocultarea, intereselor „moşierimii" ori „burgheziei reacţionare". Indenegabile, acestea din urmă au devenit însă eficiente prin alte mecanisme decât jocul sistemului politic prins în dilemele programatice şi pragmatice ale modernizării.

Forţele politice, în general, Partidul poporului, în particular, se întâlneau în promovarea unui asemenea program de dezvoltare socială cu proeminente structuri ale societăţii „civile". Extensiunea Universitară din Cluj, organizaţie de acţiune culturală, dar compusă la vârf în majoritate din personalităţi cu afiliere politică şi în care fuseseră antrenaţi un Ioan Lupaş şi Silviu Dragomir (este drept că ambii înainte de venirea în Partidul poporului), s-a bucurat în acest sens de elogii ale multor personalităţi din afara ei. Ion Petrovici, de pildă, profesor universitar de filosofie la Iaşi şi asociat cu naţional-ţărănistul Petre Andrei la editarea revistei *Minerva* (1927-1930, apărută la Iaşi), pe lângă aprecierile pozitive adresate în această privinţă „colegilor de la Cluj", va analiza ideea acestei mişcări asumând-o printre premisele propriei concepţii sociale.

Cadrul problematic în care Petrovici făcea acest apel avea directe consecinţe asupra orientării sistemului educaţional românesc. Anume Petrovici respingea limitarea scopurilor învăţământului superior la formarea de specialişti pregătiţi exclusiv într-un anumit domeniu, susţinând în plus şi modelarea acestuia pentru „a crea ştiinţă, întâi prin profesori, şi în al doilea rând pregătind la creaţia ştiinţifică pe studenţi"[8]. În fapt Petrovici era coerent cu perspectiva sa asupra locului naţiunii române în cultura şi civilizaţia lumii, cel mai puternic argument prin care şi-a susţinut programul fiind acela că astfel „ne impunem cu prestigiul nostru cultural". Alături de acesta el avansa şi ideea că opţiunea pentru sistemul educaţiei specializate va duce la separarea culturală a minorităţilor etnice în cadrul naţiunii, pe când cultura şi ştiinţa servite dezinteresat şi conform normelor universaliste prin colaborare va ajuta „să se facă acel început de apropiere între naţionalităţile de pe teritoriul nostru, cărora istoria le-a hărăzit să trăiască cu noi"[9].

Pe această direcţie de acţiune, anume selectarea unei elite reprezentative inclusiv pentru minorităţile etnice din România, Petrovici elogia activitatea Extensiunii Universitare din Cluj, utilă după părerea lui, nu atât în opera de popularizare ştiinţifică şi culturală, cât în a crea acea cultură populară sau de masă (modelul Extensiunii era importat din Statele Unite ale Americii) care să integreze straturile modeste ale societăţii şi să le mobilizeze

participarea. Ca şi ulterior programul gustian, el propunea, plecând de la această experienţă, înfiinţarea unei reţele de Universităţi populare a căror absolvenţi să capete o diplomă de învăţământ superior.

Apropiate de această concepţie sunt ideile profesate în epocă de Ioan Lupaş, profesor universitar de istorie la Cluj-Napoca. Aderent şi el al unui naţionalism luminat, dar mai militant, ca şi al selectării elitelor prin educaţie, vedea aceste idei realizabile prin plasarea disciplinelor istoriei ca bază a formării programelor şcolare[10]. Referindu-se atât la învăţământul superior, cât şi la cel secundar, obiectivele celui din urmă le considera însă mai importante, exprimându-şi opinia asupra unor probleme controversate din acest domeniu (problema bacalaureatului, reducerea învăţământului secundar de la 8 la 7 ani cu un an pregătitor pentru universitate), dar şi prescriindu-i direcţii naţionaliste din moment ce afirma că sarcina corpului lui profesoral era aceea de a promova „cultura dezrobitoare din păienjenişul străin"[11]. În problema învăţământului superior a susţinut în schimb proiectul de lege al lui Nicolae Iorga (iunie 1931), care promova autonomia universităţilor, inclusiv în intenţiile de a scoate constituirea corpului didactic de sub influenţele clientelismului politic[12].

Principiul *autonomiei* a fost avansat de Lupaş şi în ceea ce priveşte reforma cultelor religioase şi a Bisericii majoritare. Eminent specialist în acest domeniu el propunea încă din 1919 modelul Bisericii ortodoxe din Ardeal pentru organizarea Bisericii ortodoxe române[13]. Ceea ce înţelegea Lupaş prin autonomie era în fapt excluderea ori cel puţin limitarea intervenţiei Statului în viaţa religioasă (inclusiv în cea a minorităţilor religioase şi confesionale) prin constituirea unui „congres naţional bisericesc...cu putere de lege" şi prin participarea preoţilor de mir la întrunirile sinoadelor episcopale. Lupaş urmărea deci să consolideze instituţia bisericii prin „democratizarea ei", nepregetând să invoce deseori numele unor reformatori sociali laici precum Spiru Haret.

Ceea ce au în comun concepţiile lui Petrovici şi Lupaş, ca şi, de-altfel, întreaga mişcare organizată de Extensiunea Universitară din Cluj, este accentul pus pe *instituţii* în cadrul modernizării sociale. Pe de altă parte, deşi subliniau rolul *activismului* social în progresul umanităţii nu au prescris un model normativ către care dezvoltarea socială să tindă în mod strict. De aceea expresia adecvată care ar denumi programul lor ar fi mai degrabă *instituţionalizarea schimbării sociale*, decât modernizarea *stricto sensu* a structurii sociale. Alţi doctrinari, precum Eugeniu Sperantia avansând funcţia crucială a Tradiţiei, ori Petre P.Negulescu, accentuând determinarea plurală (idei, oameni, generaţii) a progresului social, nu fac decât să dezvolte această premisă. Merită menţionat că deşi aderenţi şi susţinători ai sentimentului naţional, ei au dat teorii universale (Petre P.Negulescu preocupat de *Destinul omenirii* în lucrarea cu acest nume), prin care şi-au justificat reformele sociale. Au depăşit în acest fel, pe de o parte, limitele determinării de clasă a implicării politice, ca şi, pe de altă parte, exclusivismele naţionaliste, prin concepţii care vizau *dezvoltarea socială a naţiunii*.

Semnificative sunt în acest sens, ideile lui Petre P. Negulescu, profesor universitar de filosofie la Bucureşti, care într-una din marile lui cărţi, *Partidele politice* (1926), analiza constrângerile generatoare ale constituirii Partidului poporului, căruia îi proiecta ca suport social o clasă de mijloc „de proprietari rurali mijlocii...în aşteptarea unui viitor mai îndepărtat când...va putea cuprinde şi mici meseriaşi, mici comercianţi şi mici profesionişti"[14]. Antecedentă acestui program era concepţia sa socială inspirată de teoriile lui Herbert Spencer. Evoluţiei sociale îi accepta astfel un singur sens:"creşterea...devenirea...de la egoim la altruism", care sens îl considera totuşi greu de operaţionalizat în termenii acţiunii sociale întrucât presupunea un dat natural, înnăscut fiinţei umane[15]. Totuşi există o serie de factori

care influenţează schimbarea socială astfel că acţiunea asupra acestora are efecte ce pot fi anticipate şi organizate în cadrul unei politici de schimbare socială. El se referă în acest punct la „deprinderea de a „simţi împreună", de a „compătimi" în sensul etimologic al termenului"[16]. De la aceste premise Negulescu dezvoltă o teorie generală asupra progresului în care implică atât edificarea instituţiilor sociale, cât şi schimbarea sentimentelor morale. Cel din urmă factor i se pare mult mai eficient, însă ca şi progresul în genere, greu de cuantificat şi proiectat. De aceea, Negulescu distinge între idei în genere şi sentimentele corelative lor, evoluţia primelor făcându-se „mai repede decât cea a sentimentelor, din cauză că sentimentele sunt mai strâns legate de formele vieţii individuale şi sociale decât ideile."[17].

Ideile reprezintă prin urmare, principala resursă a acţiunii sociale. Alături de ele instituţiile în cel mai bun caz pot doar să dea „individului putinţa să se mişte liber...şi, prin aceasta, îl stimulează şi favorizează dezvoltarea popoarelor respective". Democraţia, bunăoară, era în viziunea lui Negulescu o asemenea instituţie[18]. Cei care pun în mişcare ideile şi contribuie la edificarea instituţiilor sunt în general fiinţele umane, atât în orizontul vieţii lor imediate cât şi în contextul societăţii naţionale de apartenenţă. Specializaţi însă în organizarea şi promovarea acestora sunt trei categorii de agenţi culturali: cei cu instrucţie şi educaţie superioară, care creează opere originale, apoi, cei care preiau aceste opere şi le difuzează către, cea de-a treia categorie, masa celor cu minimă instrucţie[19]. Negulescu era astfel coerent atât cu reforma educaţiei în sensul echilibrului dintre pregătirea profesională şi formarea culturală, cât şi în sensul difuzării rezultatelor culturii dinspre elitele cu educaţie superioară înspre categoriile cu instrucţie minimală.

Fără să prescrie o finalitate acestui tip de program, emancipare, precum Ştefan Zeletin, sau edificare naţională (Petrovici, Lupaş), concepţia lui P.P.Negulescu se încadrează, din punct de vedere al stilului de „proiectare" a schimbării sociale, în categoria abordării euristice.El se apropie astfel, în acest punct de concepţia lui Eugen Sperantia, profesor universitar de filosofie socială la Oradea, apoi la Cluj-Napoca, pe care o considerăm reprezentativă, în ciuda faptului că poziţia pe care la un moment dat Sperantia a avut-o în sistemul politic interbelic a fost mai mult decât modestă [1].

---

[1] Sursele consultate nu menţionează implicarea directă a lui Sperantia în poziţiile de putere (Lucian Predescu, *Enciclopedia României. Material românesc, oameni şi înfăptuiri*, Saeculum, Vestala, Bucureşti, 1999 (1940); Teodor Tanco, *Sociologul Eugeniu Sperantia*, Virtus Romana, Cluj-Napoca, 1993; Maria Larionescu, *Sociologie românească. D. Gusti, E. Sperantia, C. D. Gherea*, vol. I, Institutul de Sociologie, Academia Română, Bucureşti, vol. I). Nici el însuşi nu menţionează ulterior acest lucru poate şi pentru a nu avea neplăceri din partea regimului comunist. Se pare astfel că singura demnitate pe care a deţinut-o a fost aceea de director în cadrul resortului Cultelor şi Instrucţiei Publice al Consiliului Dirigent. Aici a avut ca superior pe Victor Stanciu, profesor universitar, membru activ al Extensiunii Universitare din Cluj, şi personalitate importantă a mişcării naţionalilor ardeleni. Acestei poziţii, ca şi faptului că a fost între 1921 şi 1925 preşedinte al Asociaţiei profesorilor secundari din Oradea, i se datorează colaborările la programul de reformă a educaţiei naţionale publicate la Biblioteca Sămănătorul din Arad (alături de pildă de naţional-ţărănistul N.Ghiulea) ori în reviste precum *Şcoala nouă*. Tatăl său a fost remarcabila personalitate Theodor D. Sperantia, membru corespondent al Academiei Române, şi implicat începând cu sfârşitul secolului 19 în programele de reformă ale instrucţiei publice şi instituţiilor de cultură. Deşi a ocupat funcţii ministeriale, nu a făcut politică de partid. În schimb, fratele său, Ioan Nădejde, a fost una dintre personalităţile importante ale Partidului Social Democrat Român de dinainte de 1918. După 1920 a trecut însă în Partidul Naţional Liberal (Mihail Manoilescu, *Memorii*, Ed.Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p.196).

De nuanță psihologist-evoluționistă dar greu de așezat într-o filiație teoretică, E.Sperantia își construiește propria explicație privind progresul genului uman pornind de la definiția „liantului social":"Agentul invizibil, imponderabil și totuși activ, care unește indivizii omenești într-un grup , este de origine psihică. E „ideea", e „sentimentul", e „intenția", e un complex de stări de conștiință proiectate de la spirit la spirit (cum a văzut-o Tarde) circulând și substituindu-se unele pe altele în fiecare spirit (cum a văzut-o Chiapelli) și alcătuind de-a lungul spațiului și timpului o realitate distinctă (așa cum o arată Erasmus de Majeswki)"[20]. Sperantia împărtășește în acest punct principiul evoluționist al dezvoltării sociale, comun atât doctrinarilor sociali ai național-liberalismului cât și celor din Partidul poporului. El revendică astfel conceptul de Tradiție ca structură sau natură psiho-culturală și istorică proprie unei națiuni. Modul în care se sedimentează liniile de solidarizare a tradiției depinde nu atât de recuperarea substanțială a trecutului istoric, cât de conservarea schemelor de socializare și transmitere a valorilor specifice: „Din istoria grupului, din trecutul său, chiar dacă nu s-au păstrat materialele circulante, totuși continuă să se păstreze ceva din modul de circulație imprimat din cauzele din trecut"[21].

Sperantia leagă asumările principiale de contextele acțiunii sociale, interpretând faptul cultural al Tradiției prin prisma schimbării sociale:"Termenul „Tradiție" are o dublă accepție: statică și dinamică. În sens static o „tradiție" ar fi elementul durabil și relativ inalterabil al conștiinței colective. În sens dinamic „tradiția" ar fi însuși fenomenul, procesul perseverării unor elemente de conștiință colectivă în cursul metabolismului social"[22]. Deși nu era, precum un Petre P. Negulescu ori A.C.Cuza, adept al darwinismului social, Sperantia descrie dinamica tradiției în termenii unei „concurențe spirituale". El vorbește chiar despre eficacitatea investiției în capitalul uman trimițând direct la programele ministerelor instrucției și cultelor:"Omul practic cu adevărat este numai idealistul. Timpul pe care îl sacrifică englezii pentru umanism, e bun plasat cu mari procente"[23]. Sperantia a dezvoltat aceste idei până la nivelul politicii aplicate. Mefient față de haretism, înțeles ca „simplă mobilare" de biblioteci și cămine culturale[24] el a accentuat latura participativă, socializatoare și civică a reformismului social de sorginte liberală.

Național-liberalismul

Ca și în anii antebelici liberalismul românesc a fost preocupat prin exponenții săi de viitorul social al națiunii căutând să-i modeleze liniile de evoluție în principal cu ajutorul politicilor de stat. Dacă însă în perioada antebelică moderația planului haretist a asigurat adecvarea scopurilor vizate la mijloacele politice disponibile, după 1920, promotorii programului social din Partidului național-liberal au proiectat dezvoltarea națiunii într-un orizont larg, interesant ca ideologie și doctrină, dar dificil de anticipat din punct de vedere al consecințelor. Ca și abordarea dezvoltării economice a noului stat român și în această problemă rolul cel mai important (ideologic, dar nu numai) i-a revenit lui Vintilă Brătianu. Atașat în primul deceniu al secolului de programul haretist, va realiza că scopurile acestuia stau mai degrabă în extinderea participării politice, decât în emanciparea *pro forma* a maselor societății rurale: „Rolul pe care îl are azi școala pentru cultura în toate direcțiile, sprijinul puternic pe care săteanul îl va găsi în tovărășia și băncile populare, ne face să întrevedem că timpul pierdut va fi repede câștigat. Prin roadele mai bune ce va dobândi în munca lui, prin cunoștința mai aproape a drepturilor ce are și a trecutului, va crește negreșit în sătean acel

simţământ de solidaritate către cei de un neam cu el şi pe care acolo unde există, îl are mai mult din instinct"[25].

Se pare deci că Brătianu nu viza un conflict ireconciliabil între drepturile politice şi edificarea societăţii naţionale, ci, dimpotrivă, o necesară complementaritate. Astfel, pârghia afectivă, factorul mobilizator şi participativ generat de apartenenţa la societatea naţională era legat de afirmarea şi sancţionarea drepturilor individuale, după cum invers, proprietatea individuală, libertatea persoanei ca şi celelalte drepturi civile şi politice erau funcţii sociale ale naţiunii. Ceea ce urmărea Brătianu în acest context era ca nici unul dintre termenii procesului dezvoltării social-naţionale să nu-şi epuizeze evoluţia: nici individul-cetăţean înzestrat ca urmare a prescripţiilor constituţionale cu drepturi individuale, nici statul declarat naţional şi unitar conform aceleiaşi constituţii. Această dualitate, abia schiţată în anii antebelici, a devenit scopul prioritar al politicii sociale interbelice după 1920.

În acest context aşa cum spuneam, Vintilă Brătianu nu a fost doar ideologul reformei sociale şi economice, ci s-a implicat activ în susţinerea politică a programelor corespunzătoare. I se datorează se pare în cea mai mare parte înlocuirea concepţiei haretiste privind instrucţia cu ceea ce s-a numit în anii interbelici reforma dr.Angelescu. Astfel fostul colaborator al lui Haret (pe cooperaţie şi instrucţie şcolară), viitor preşedinte al PNL (1930-1933), I.G.Duca, menţionează că echipa liberală care a pregătit în 1919 reforma educaţiei era condusă de Vintilă Brătianu[26]. O menţiune similară face însuşi dr. Constantin Angelescu ministru al instrucţiei publice în toate guvernele liberale interbelice. În plus el adaugă o precizare extrem de importantă, anume acceptarea ca model al noii organizări sistemul similar francez. Mai mult, afirmă că la lucrările comisiei care în 1919 a elaborat programul acestei reforme au participat din partea franceză printre alţii Raymond Poincaré şi gen. Berthelot[27]. De-altfel, referirile lui Angelescu la sistemele educaţionale externe trimit aproape exclusiv la acest model.

Noua concepţie socială nu a fost totuşi doar rodul unor împrejurări. Exista încă înainte de primul război mondial o presiune ideologică în Partidul naţional liberal în direcţia unei asumări *instituţionaliste* a dezvoltării naţionale, fie paralelă concepţiei haretiste (prin Constantin I. Băicoianu, de pildă), fie intersectâdu-se cu aceasta (susţinerile lui Dumitru Drăghicescu de exemplu). După 1920 aderarea lui Alexandru Lapedatu la acest partid şi rolul pe care el l-a jucat în calitate de ministru al cultelor şi artelor a întărit această tendinţă[u], convergentă cu amintitul program de reformă a instrucţiei. Că nu a existat o colaborare prea strânsă între Lapedatu şi dr. Angelescu, nu înseamnă că acesta din urmă a asumat o doctrină socială diferită în esenţa ei. Dimpotrivă, pe de o parte, importanţa pe care istoria naţională trebuia să o aibă în edificarea morală a noilor generaţii sociale, pe de altă parte, accentul pus pe formarea unei culturi generale şi a interesului pentru ştiinţe, ambele implicate de concepţia dr. Angelescu, se înrudesc cu ideile similare ale lui Petre P. Negulescu ori Ioan Petrovici, şi ei exponenţi, aşa cum argumentam, ai instituţionalizării schimbării sociale, ai activismului şi progresului social.

Dacă în programul liberal de instituţionalizare a dezvoltării naţionale locul instrucţiei publice este bine cunoscut, totuşi trebuie precizat că şcoala nu era singura instituţie vizată. Alături de ea biserica trebuia să joace un rol crucial în menţinerea normativităţii şi în

---

[u] Între 1923 şi 1926, în calitate de ministru al cultelor şi artelor a finanţat de la bugetul public activitatea Extensiunii Universitare de la Cluj, căreia i-a fost preşedinte, şi la activităţile căreia a şi participat.

selecţia socială. Încă în 1906 Constantin I. Băicoianu exprima aceste cerinţe: „Pentru orice societate în progres marea problemă de rezolvat este conservarea cât mai eficace a sancţiunilor supraraţionale ce modelează pe om la supunerea condiţiilor grele dar esenţiale ale progresului şi în acelaşi timp asigurarea liberului joc al forţelor intelectuale, ce sunt în conflict cu această sancţiune, dar care ridică nivelul puterii membrilor comunităţii în lupta pentru existenţă. Între aceste două puncte aparent opuse se desfăşoară încă din secolul al XV-lea mişcarea în Europa Occidentală. Puterea de selecţie a religiei este dar indiscutabilă"[28].

Deşi apropiate filosofiei dezvoltării sociale expusă de doctrinarii sociali ai Partidului poporului, faţă de susţinerile unui Ioan Lupaş, de pildă, apărător al autonomiei instituţiei bisericii, prin aceste idei liberalii au vizat dimpotrivă, o implicare masivă a Statului în administraţia eclezială. Dacă nu explicit la Băicoianu, cel puţin foarte limpede şi categoric la Alexandru Lapedatu, profesor universitar de istorie la Cluj-Napoca şi viitor preşedinte al Academiei Române, se află principiul dependenţei bisericii de stat[29]. Obiectivele propuse de el erau convergente cu modernizarea bisericii în sensul implicării ei active în emanciparea societăţii rurale interbelice. Cele două legi care s-au dat în acest sens sub ministeriatele sale din anii 1920, legea de organizare a Bisericii ortodoxe române (1925), respectiv, legea cultelor (1928), stau sub această umbrelă ideologică.

Doctrinar Lapedatu nu-şi aroga însă merite de iniţiator. Mai degrabă prudent, arăta în 1923, că procesul de modernizare a bisericii ortodoxe din România începuse încă din 1863, odată cu secularizarea averilor mânăstireşti. Referindu-se la acel eveniment afirma că a avut o triplă finalitate: socială (a furnizat o parte din pământul necesar împroprietăririi), economică (a curmat risipa în exploatarea acelor averi) şi politică (a eliberat o parte a teritoriului naţional de hegemonia străină, mare parte din mânăstiri fiind închinate locurilor sfinte din Orient). Efectele au fost benefice asupra ierarhiei bisericii, văzută distinct de ierarhia monahală, întrucât membrii ei şi-au consolidat statului social: mai întâi, întrucât enoriaşii lor, ţărani proaspăt împroprietăriţi, puteau susţine mai substanţial bugetele parohiilor locale, apoi, prin succesivele legi care au reglementat salarizarea preoţilor de către stat, organizarea învăţământului teologic de stat ca şi reconfigurarea parohiilor.

Programul de consolidare şi modernizare a Bisericii ortodoxe române trebuie continuat, argumenta Lapedatu, în direcţia misiunii ei sociale. Un pas important fusese întrunirea Constituantei Bisericeşti în 1920, când s-a discutat întocmirea unei unice administraţii canonice pentru cele patru Biserici ortodoxe ale României interbelice. El atrăgea atenţia atunci că „Biserica din Regat va putea deveni şi ea un factor moral real...în viaţa viitoare a poporului român", cu condiţia însă să se accepte ca unică Constituţie a viitoarei biserici unificate codul canonic elaborat şi impus de către fostul mitropolit al Ardealului Andrei Şaguna. Acest lucru a reuşit să realizeze el însuşi cinci ani mai târziu prin amintita lege.

Cea mai pragmatică expresie politică a politicii sociale liberale a fost cea a dr. Constantin Angelescu, medic de profesie (ca şi alte câteva personalităţi ale politicii vremii, Constantin Argetoianu, Alexandru Vaida-Voevod, dr. Nicolae Lupu), dar şi profesor universitar la Bucureşti şi având contribuţii ştiinţifice notabile. Din punct de vedere politic a fost în deceniul patru unul dintre seniorii Partidului naţional liberal, ca funcţii politice ocupând postul de ministru al instrucţiei publice în aproape toate guvernele liberale interbelice[iii]. Lui i se datorează aşa cum am spus decisa schimbare a politicii sociale liberale

---

[iii] Când liberalii nu erau la guvern făcea parte din Senat alături de Al. Lapedatu, D.Drăghicescu, Ioan Botez.

în domeniul educației de la haretismul anilor antebelici în direcția asimilării modelului francez.

I s-a imputat de către adversarii politici că nu înțelege prin politica instrucției școlare decât să „construiască școli", ceea ce poate că nu era ca și rezultate departe de adevăr[iv]. Ar fi însă eronat să reducem acțiunea și programul coordonat de el la aceste chestiuni[v]. Cel puțin asumările pe care le-a exprimat foarte clar în intervențiile sale parlamentare arată că nu era străin de eficacitatea formativă și politică a concepțiilor ideologice. A înțeles astfel să modifice orientarea haretistă a politicii școlare (care prin legea învățământului din 1898 urma modelul german) prin promovarea amintitului model francez, în primul rând întrucât „erau patru școli deosebite (în România interbelică – n.n.) și prin unirea teritoriilor alipite a trebuit să unificăm învățământul nostru și să-i dăm o direcție nouă"[30].

În acest sens, cea mai importantă miză a polemicii sale, pe de o parte, cu reprezentanții de resort ai Partidului național – țărănesc (Nicolae Costăchescu, C.R.Motru, mai puțin Petre Andrei), pe de altă parte, cu cei ai altor partide (Nicolae Iorga, Ioan Lupaș, Petre P. Negulescu) consta în gradul de autonomie al învățământului, pe care dr. Angelescu îl accepta doar în limite restrânse. O altă miză a acțiunii sale opunând de data aceasta numai pe național-țărăniști (încă o dată, mai puțin Petre Andrei), consta în orientarea generală a învățământului, teoretic vs. practic, dispută în care dr. Angelescu a înțeles să privilegieze școala *„de cultură generală"*, pentru ciclurile primare și secundare, ca și în învățământul superior *științele teoretice*, acestea din urmă în defavoarea învățământului tehnic[vi].

Totuși, trebuie reținut că programul liberal nu excludea învățământul practic (numit complementar, profesional și aplicat, pentru ciclurile primar, secundar, respectiv superior) ci îl vedea doar ca aplicare a unei cunoașteri teoretice antecedentă în ordinea programelor școlare. Motivele opțiunii sale erau limpezi și categoric exprimate. Mai întâi era vorba de rolul științei în progresul social:"Nici industria, nici agricultura, nici chiar comerțul nu mai pot să trăiască și să se dezvolte fără contactul, fără colaborarea intimă cu știința...Pentru a stabili acest contact nu este suficient să lăsm pe omul de știință închis în laboratorul său nici pe inginer executor în fabrica sa. Un organ de legătură trebuie să mențină această legătură a omului de știință cu viața practică și a omului de execuție cu știința. Acest lucru se poate obține grație institutelor...în laboratoarele fabricilor...unde ei vor urma nu numai diferitele faze ale producției, dar vor aduce în același timp prin atmosfera științifică în care au trăit perfecționările continui datorite științei"[31]. Ca urmare a acestei asumări Angelescu considera superflue înființarea politehnicilor ca instituții de sine-stătătoare din moment ce existau, atât institute de științe aplicate, pe lângă facultățile de științe ale universităților, cât și în cadrul fabricilor a laboratoare de cercetare.

[iv] Vezi de pildă cum a înțeles să-și prezinte activitatea primului ministeriat 1922-1926, în dr. Constantin Angelescu, *Activitatea ministerului instrucțiunii 1922-1926*, Cartea Românească, București, 1926. Semnificații privind diferitele stiluri politice rezultă prin compararea acestui raport cu raportul similar al ministeriatului Gusti, 1932-1933.

[v] Contextul și intențiile programului său au fost recent detaliate de Irina Livezeanu, *Cultural politics in Greater Romania. Regionalism, nation-building and ethnic struggle*, Cornel University Press, Ithaca, 1995 (1998, ediția românească).

[vi] Vezi critica proiectului Costăchescu de organizare a învățământului superior în dr. C.Angelescu, *Discursul ținut în Senat în ziua de 30 martie 1931*, București, 1931, pp.18-23.

Alături de rolul ştiinţei, un doilea reper al asumărilor sale stătea într-o opţiune categorică privind naţiunea română şi faza ei de dezvoltare socială, opţiune strâns înrudită cu susţinerile sinonime ale unui Petre P.Negulescu sau Ioan Petrovici, şi ei foşti miniştrii ai instrucţiei. Astfel separa două faze de dezvoltare a unui popor: prima, importul de cunoştinţe şi practici de la alte popoare şi, a doua, atunci „când trebuie să şi dea. Aceasta este civilizaţia unui popor când contribuie şi el cu părticica lui la progresul artelor, la progresul literelor din omenire"[32]. România era după părerea lui la începutul celei de-a doua faze, astfel încât cel mai important dintre cele trei scopuri ale învăţământului (universitar) era acela de a forma „oameni de ştiinţă" (pe lângă formarea de „profesionişti de care statul are nevoie în organizarea lui", precum şi cea a „oamenilor de ştiinţă practică)[33]. Prin urmare, dacă în ceea ce priveşte învăţământul superior determinarea naţională ar trebui să fie mai puţin intensă în raport cu universalismul ştiinţei, în ceea ce priveşte liceul şi învăţământul gimnazial (ambele de-altfel obiect al legilor pe care a reuşit să le elaboreze în guvernările deceniului trei), ea devine prioritară. El spune clar că „şcoala (secundară n.n.) nu este chemată să dea funcţiuni. Şcoala este chemată să dea cultură"[34]. De asemenea, alături de suma cunoştinţelor generale discipline precum istoria, geografia şi literatura trebuiau să promoveze „importanţa părţii educative, părţii morale, părţii naţionale", literatura şi limba română fiind invocate în legătură directă cu ideea că „ţara noastră trebuie să fie o ţară unitară"[35].

Programul liberal nu s-a oprit la principii generale. Desigur la aceasta a contribuit şi practica ministerială a echipei care a încercat să-l pună în aplicare. Dr. Angelescu s-a exprimat în acest sens în legătură cu probleme punctuale dar extrem de disputate precum problema bacalaureatului, a evaluării şi admiterii prin examene, a salarizării corpului didactic etc. Mai puţin s-a referit în problemele numirii în funcţii pe criterii clientelare, sau cea a editării manualelor şcolare în legătură cu care a fost interpelat de adversarii politici. Trebuie însă reţinută anvergura programului său, precum şi condiţiile în care acesta a fost realizat. Că efectele au fost cu totul imprevizibile, şi nefaste, după cum în repetate rânduri Constantin Rădulescu-Motru[36], de pildă, a accentuat, rămâne totuşi un punct negativ chiar dacă în circumstanţele vitrege ale anihilării pluralismului politic şi intrării României în cel de-al doilea război mondial. Comparativ, proiectul similar gustian datorită aceloraşi cauze, nu a avut nici măcar şansa de a fi iniţiat. De aici încă o dată importanţa programului liberal coordonat de dr. Angelescu.

Spre un nou conservatorism

Un program social dacă nu cel mai caracteristic pentru abordarea problemei sociale din punctul de vedere al *naţiunii*, atunci cu siguranţă cu cea mai mare anvergură în anii interbelici a fost sprijinit politic începând cu 1932 de Partidul naţional-ţărănesc. Contextul imediat care a favorizat acest sprijin a fost ocuparea postului de ministru al instrucţiei, cultelor şi artelor în guvernele Iuliu Maniu şi Vaida-Voevod (1932-1933) de către Dimitrie Gusti. Apropiat de Partidul ţărănesc încă din 1920 profesorul universitar şi marele organizator al Şcolii de sociologie de la Bucureşti care a fost Dimitrie Gusti a avut serioase rezerve faţă de ideologia luptei de clasă propagată în acei ani de către ţărănişti. De aici atitudinea grupului de iniţiativă care a editat în 1919 primul număr al viitoarei reviste a Şcolii sociologice, *Arhiva pentru ştiinţă şi reformă socială*, dar care a rămas din punct de vedere politic în cea mai mare neutru[37]. Cât se datorează ulterior ramurii ardelene a naţional-

țărăniștilor aducerea grupului Gusti în prim planul partidului[38] este o problemă interesantă, însă care rămâne imponderabilă în contextul tematic al lucrării noastre. În orice caz, inapetența lui Gusti pentru tezele luptei de clasă, cooperatismului și statului țărănesc, ca și apropierea și colaborarea lui Constantin Rădulescu-Motru, îl plasează mai degrabă la „dreapta" conservatoare a partidului. Pe de altă parte, asocierea la realizarea programului său ministerial a profesorului universitar de la Iași, Petre Andrei, plasat la „stânga" curentelor din partid (alături de Mihail Ralea, M.Ghelmegeanu, Ernest Ene) a „contaminat" stilul politic dacă nu și concepția ilustrată și pusă în practică de D.Gusti. Prin urmare încercările de categorizare ideologică a programului Gusti sunt sortite eșecului, dihotomia stânga-dreapta fiind și în acest context mai degrabă inoperantă[vii].

Ceea ce totuși caracterizează pregnant programul politic asumat de „echipa" Gusti este promovarea unei problematici a dezvoltării naționale, concurând redutabil programul similar al rivalilor săi politici, național-liberalii. Stilul pragmatic în abordarea problemei sociale reprezintă nota comună, el încurajând în ambele situații asumarea dincolo de diferențele ideologice a unui set de probleme bine definite, a căror soluții erau de cele mai multe ori independente una față de cealaltă, generate find de o expertiză tehnică care excludea riscul politic. Trebuie totuși reținut că efectele unei asumări similare, programul liberal (beneficiar a cel puțin două guvernări care l-au sprijinit fără rezerve, 1922-1926, respectiv, 1927-1928), au fost cu totul imprevizibile pentru susținătorii lui. Care ar fi fost însă efectele programului gustian rămâne, așa cum spuneam, o problemă în suspensie, din moment ce acesta nu a avut șansa de a fi susținut decât de scurta guvernare național-țărănistă 1932-1933 (guvernare dominată de ramura ardeleană a partidului). Le putem oarecum imagina încadrând programul său politic în concepția monografică a Școlii de la București inițiată concret încă din 1925 și funcționând încă la sfârșitul deceniului cinci. Această încadrare mai ales în liniamentele ei doctrinare este totuși greu de realizat.

Ca fapt stabilit putem constata contaminarea acțiunii lui politice gustiene cu stilul dezangajat, „dezideologiza(n)t" specific cercetării critice și sistematice a realității. Însă, în confruntarea cu programul liberal, programul Gusti a asumat o și mai radicală epurare a politicului de asumările ideologice, anticipând excluderea pluralismului politic și a constituționalismului din calculul acțiunii sociale. În acest sens Gusti anunța ca imagine a viitorului (*big-picture*) o democrație reală „alcătuită din două elemente componente: din producători și administratori. Idealul constituțional pentru adevărata democrație trece din ce în ce mai mult de la Ministere și din Parlament la producători și administratori"[39]. Pe de altă parte însă, trebuie reținut că respingea politica „înțeleasă numai din punct de vedere tehnic. Tehnicienii nu fac decât să exercite o voință a altora"[40].

Antecedentele imediate ale programul gustian au fost nu numai de natură sociologică și socială (implicarea sa în programul monografiilor sociale, ca și în edificarea instituțională, anume Institutul social român, Fundațiile regale, Muzeul satului) ci și politică. Ajungând în cele din urmă la guvernare partidul fuziunii țărăniștilor cu naționalii ardeleni, Partidul național țărănesc a realizat inconsistența programului său social, cu atât mai mult cu cât tezele luptei de clasă, precum și cooperatismului, împărtășite de primii, erau în totală discordanță cu solidarismul ardelenilor. Puținele dimensiuni comune ale programelor lor sociale se regăseau în conservatorismul ilustrat de Constantin Rădulescu-Motru încă la

[vii] Pentru o semnificativă aprofundare a direcțiilor doctrinare național-țărăniste din deceniul trei cf. Partidul național țărănesc, *Rapoartele comisiei de întocmire a programului*, București, 1934.

începutul deceniului. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, abandonarea de către echipa liberală a dr.Angelescu a tradiției haretiste a lăsat liber de asumări politice un proiect de reformare a instrucției publice rodnic cu atât mai mult cu cât, pe de o parte, fusese corelat cu un program social de esență cooperatistă, iar, pe de altă parte, generase o elită de notabilități locale ostilă noului program liberal. În acest context ministeriatul lui Nicolae Costăchescu pe resortul instrucției publice, cultelor şi artelor (unificate în 1929) în guvernele național-țărăniste dintre 1928 şi 1931, nu a făcut decât să reînnoade o tradiție mai veche asumată acum ca program politic, printre altele şi prin înlocuirea legii liberale a învățământului secundar, printr-una proprie, ca şi prin întocmirea unui proiect al legii învățământului superior, ambele categoric respinse de dr. Constantin Angelescu.

Dintre cei care au contribuit la aceasta trebuie reținut Constantin Rădulescu-Motru, profesor universitar de filosofie şi psihologie la Bucureşti, cel care a ridicat împotriva legi liberale a învățământului secundar[viii] o critică pe a cărei aliniamente se va regăsi ulterior reforma instrucției vizată de ministeriatul Gusti[41]. Era vorba mai întâi de ignorarea aşa numitului învățământ secundar practic, care trebuia să dubleze prin programele şcolare şi prin pregătirea cadrelor didactice învățământul secundar teoretic, privilegiat afirmă Motru de către legile liberale ale învățământului (inclusiv cea a învățământului primar dată în 1925). În fapt disputa era constitutivă nu numai abordării liberalilor, respectiv național-țărăniştilor, ci şi miniştrilor instrucției publice ai guvernelor Partidelor poporului, Petre P.Negulescu şi Ion Petrovici. Ea se sedimenta pe distincția, ori dihotomizantă, ori complementară, învățământ de cultură generală (teoretic) vs. învățământ de cultură profesională (practic). Astfel Motru face apel în această chestiune la legea Haret (1898) care, după modelul german, le separa strict în ceea ce priveşte învățământul secundar, punându-le în acelaşi timp pe picior de egalitate. Or, legea liberală a învățământului primar (şapte clase separate în două cicluri) unificându-i programele nu face decât să subordoneze materiile învățământului practic celor ale învățământului teoretic. Mai mult, selecția exclusiv prin examene a elevilor în învățământul secundar, ca şi ulterior pentru învățământul superior (spinoasa problemă a bacalaureatului ca şi a anului pregătitor al studiilor superioare), nu făcea decât să trimită în învățământul practic pe cei mai mediocri dintre elevi.

Sistemul liberal nu era adecvat structurii sociale țărăneşti a României interbelice (Motru cere un învățământ pentru „fii țărănimii noastre"), adevărata educație trebuind „să înceapă la țăran de la a înnobila mâna şi pe urmă raționamentul. De la sapă ridicarea țăranului se face prin tehnică". În plus alte două argumente circumstanțiale sunt invocate de Motru, „a evita o luptă cu sentimentele naționale ale minorităților", pe care „unitatea sufletească" urmărită de programul liberal le generează (Motru compară acest program cu legislația similară din Ungaria dualistă), respectiv, tendința generală în filosofia şi reforma educației de „a da o atenție deosebită învățământului practic". În realitate, continuă Motru, legislația liberală nu numai că nu este adecvată acestor principii, dar ea este chiar subordonată intereselor de partid, lipsind deci baza legitimantă a interesului național. „Dedesubtul politic al legii", încheie Motru, stă în ieftinătatea mijloacelor de realizare (un învățământ practic ar însemna cadre didactice specilizate, laboratoare, stații pilot etc.), în posibilitatea satisfacerii

---

[viii] Vezi susținerea proiectului ei la Ion Borcea, p. 25. Trebuie spus că Borcea era unul dintre liderii Partidului țărănesc-dr. Lupu, înființat în februarie 1927, după demisia dr. Nicoale Lupu din proaspătul Partid național țărănesc. Acest partid a colaborat la guvernările Partidului național liberal din anii 1927-1928.

clientelei partidului ca şi în „tradiţia frazeologică" a Partidului liberal, care „crede sincer în puterea pe care au avut-o frazele în constituirea statului român"[42].

Spre deosebire de Motru ca şi de Gusti însuşi, un alt important colaborator la această reformă Petre Andrei, profesor universitar de sociologie la Iaşi, accepta teza luptei de clasă, dar ca „un mijloc şi nu ca un ideal, o funcţie socială cu valoare subordonată faţă de societatea considerată ca tot"[43]. Petre Andrei nu era departe de anumite sensuri ale tezei propagate de însuşi Ion Mihalache şi Virgil Madgearu, care în concepţia celor din urmă rămâneau totuşi secundare. El intenţiona astfel politizarea problemei sociale, acţiune necesară desigur într-o anumită măsură în contextul amorsării schimbării de structură a societăţii interbelice. De aceea, dacă accepta teza luptei de clasă, nu împărtăşea în schimb ideologia ţărănistă în întregul ei. Respingea mai ales, proiectul statului ţărănesc, căci dacă având în vedere situaţia de fapt a României interbelice, o societate cu bază ţărănească, nu anticipa totuşi prin angajamentul său conservarea acesteia şi adecvarea instituţiilor politice la datele ei. Mai degrabă promova un mecanism al schimbării sociale care să selecteze liber de constrângeri ideologice o *clasă de mijloc*, bază a dezvoltării naţiunii. Ideile lui erau în acest punct înrudite îndeaproape cu Nicolae Ghiulea[44], ambii în fapt fiind în 1914-1915, elevi ai lui Gusti în cadrul Seminarului de etică şi sociologie de la Iaşi. Clasa de mijloc trebuia să fie în viziunea lui P.Andrei mijlocul „care să facă posibil procesul de ascensiune din clasa ţărănească în clasa conducătoare". Nu este deci de mirare că împărtăşeşte chiar în acei ani programul naţionalizării oraşelor, laolaltă cu acelaşi Ghiulea şi anticipând un alt susţinător al clasei de mijloc, disidentul liberal Gheorghe Brătianu:"Naţionalizarea oraşelor şi participarea elementelor destoinice de jos la conducere se va face efectiv prin intermediul acestei clase româneşti de mijloc"[45].

Mecanismele ascensiunii şi selecţiei sociale erau însă limitate şi încadrate de o „ierarhie a valorilor sociale", pe care Petre Andrei o apără împotriva mişcărilor contestatare şi ultranaţionaliste ale noii generaţii de intelectuali[46]. Fără să menţioneze în ce ar consta acest cadru, de unde lipsa aplombului ideologic, el constată la această generaţie „lipsa ideilor generoase, lipsa acelui element de utopie care a caracterizat întotdeauna sufletul tânăr"[47]. Dacă deci mijloacele schimbării sociale erau explicite, ţelul şi factorii ei mai degrabă aveau un statut indicativ, de autoreglare, în termeni actuali.

Credem că trebuie reţinute aceste precizări care pun în lumină atât semnificaţia unor angajări cvasi-utopice ale programului de reformă socială de genul conservatorismului lui Motru[IX], după cum şi anticipează pragmatismul proiectului gustian (nu întâmplător „teoria"

[IX] Reacţiile şi în general comportamentele politice ale societăţii rurale din România interbelică (care reprezenta 80% din totalul populaţiei) sunt descrise de Constantin Rădulescu-Motru astfel:"Pentru ţăran singura experienţă care îi impresionează simţurile şi pe care o păstrează memoria este producţia naturală...Cum însă producţia naturală nu se desfăşoară în totalitate înaintea ochilor săi, ţăranul împlineşte lanţul celor ce nu se văd cu ceea ce crede el că stă dedesubtul lucrurilor. Dedesubtul lucrurilor stă, la ţăranul român, puterea lui Dumnezeu şi a sfinţilor. Puterea sfinţilor...cu efecte imediate, practice: puterea lui Dumnezeu cu efecte îndepărtate, morale...Singurii născuţi cu un suflet conservator sunt ţăranii...în ţara românească toată lumea vrea să fie la putere afară de ţărănime..."jocul de-a revoluţia", pentru a ajunge la masa privilegiaţilor, nu-l cunoaşte ţărănimea. Ea răi înseamnă curăţirea pământului prin foc şi potop, aşa cum scrie face revoluţia când cere fatalitatea, cum a fost în 1907, pentru a întrona ceea ce e drept, adică ceea ce e demult intrat în deărinderile ei de a gândi, şi nu pentru a experimenta...Alături de credinţa în împărăţia cerului, este tot aşa de tare credinţa în judecata celor răi. Şi cum în creştinismul primitiv cei răi erau păgânii, judecata

monografiilor sociologice pleca de la distincţia cadre – manifestări sociale, primele cu funcţii de autoreglare ale celor din urmă şi implicit ale acţiunii sociale). În plus ele fac inteligibile motivele afinităţilor care au unit puternice personalităţi publice în jurul acestui proiect.

În acest context teoretic va înţelege Petre Andrei să-şi plaseze activitatea de secund al lui Dimitrie Gusti (a fost subsecretar de stat la ministerul condus de acesta în guvernele Maniu şi Vaida-Voevod ale anilor 1931-1932), reafirmând primatul „comunităţii naţionale" şi al selecţiei sociale[48]. Este drept, pe de altă parte, că în această situaţie plătea tribut asumărilor ideologice ori chiar disputelor personale[x], susţinând ca bază politică a reformei educaţiei „principiile statului ţărănesc" distincte de cele ale proiectului „statului cultural" promovat de Gusti. Ţinta acestor asumări era totuşi coerentă cu constrângerile modernizării politice, în particular cu consolidarea unei culturi politice care să asigure funcţionarea „statului democratic": „Întotdeauna puterea politică şi conducerea au avut-o în societate cei care pot prinde mai uşor şi formula idei. Cultura duce la înţelegerea ideii de drept, de interes general şi de datorie...Valoarea omului muncitor şi a drepturilor lui trebuie să fie ţelul culturii democratice"[49].

Plecând de la această cerinţă P.Andrei propune în consonanţă cu programul Gusti (dar mai prudent ca „inginerie socială") reorganizarea ministerului instrucţiei publice, care să cuprindă şi o „direcţie a culturii poporului, provenind din completa transformare a Casei Şcolilor". Aceasta ar fi trebuit să aibă trei secţii a căror activitate să fie coerentă: cercetare ştiinţifică (institute de cercetare), arte (învăţământ artistic) şi instituţii de popularizare (şcoli şi universităţi ţărăneşti şi populare (orăşeneşti), cămine culturale, biblioteci). Ţelurile acestei direcţii vizau în special populaţia recentă a oraşelor care din punct de vedere politic era înclinată către extremism:"muncitorii oraşelor în marea lor majoritate nutresc idei extremiste de stânga în timp ce populaţia nevoiaşă a mahalalelor precum şi mici proprietari urbani sunt în genere aderenţi ai mişcărilor extremiste de dreapta"[50]. Era această precizare o consecinţă a propriei sale concepţii cu privire la clasa de mijloc şi la rolul crucial de formare a ei prin programul educaţiei naţionale.

În ceea ce priveşte strict instrucţia şcolară P.Andrei are propuneri de reorganizare care, acceptă preeminenţa culturii generale. Bunăoară în chestiunea învăţământului secundar, care inflamase aşa cum am văzut disputa dintre liberali şi naţional-ţărănişti, va promova ca obiectiv al secţiei teoretice:"cultura generală, tinzând şi către dobândirea de cunoştinţe, dar şi către formarea unui spirit echilibrat"[51], în timp ce în legătură cu învăţământul secundar practic nu va vorbi decât în treacăt. Şi în chestiunea învăţământul superior va avea o poziţie oarecum singulară:"creaţia şi cercetarea ştiinţifică formează esenţa acestui învăţământ de înaltă cultură la care trebuie să adăugăm şi pregătirea studenţilor pentru o anumită

---

celor în Apocalipsă...(De aceea), cea mai mică încercare de reformă socială este mărită la proporţiile unei catastrofe. Tradiţia mesianismului primitiv se redeşteaptă la fiecare prilej" (*Ţărănismul, un suflet, o credinţă*, Cultura Naţională, Bucureşti, f.a., pp.14, 30-33). Este greu de spus totuşi dacă aceste afirmaţii au baze empirice. Întrucât structura discursului este de tip apodictic, şi ţinând cont de *picture*-ul proiectat aici, am preferat încadrarea lor în categoria ideologiilor şi utopiilor. Este curios de-altfel, cum Rădulescu-Motru a combinat asumări de acest gen cu altele, concrete, aplicate şi cu efect imediat, precum cele menţionate mai înainte.

[x] Era cunoscut în epocă conflictul de idei şi persoane dintre Petre Andrei şi Dimitrie Gusti (cf. Henri H.Stahl, *Amintiri şi gânduri din vechea şcoală a "monografiilor sociale"*, Minerva, Bucureşti, 1981, pp. 222-223).

profesiune"[52], înrudită mai degrabă cu programele similare ale Partidului poporului (Petre P.Negulescu). Atenuând rolul învăţământului practic va acorda însă o atenţie specială învăţământului tehnic, un alt punct de dispută dintre liberali şi naţional-ţărănişti, pe care îl preconiza la toate nivelurile, elementar, secundar şi superior. În acest punct proiectul său reflecta relativ satisfăcător programul partidului naţional-ţărănesc, reprezentat în această privinţă încă de ministeriatul lui Nicolae Costăchescu[xi].

Dacă între Motru, Andrei şi Gusti, primul se implicase cel mai puţin în elaborarea programului ministerial girat de cel din urmă, influenţa pe care ideile lui P.Andrei o avea în economia acestui program era cu atât mai specială. Spunem aceasta întrucât ele difereau semnificativ de concepţia Gusti, ceea ce a determinat o anumită contrarietate a prescripţiilor programatice. Una dintre cele mai semnificative diferenţe consta în raportul mutual între instrucţia publică şi cultură. Structurantă pentru însăşi politica de Stat a întregii perioade interbelice, după partidul de la putere funcţionând fie separat (în guvernările liberalilor şi ale Partidului poporului), fie sub un acelaşi minister (guvernul Federaţiei, cele două perioade ale guvernării naţional-ţărăniste), categoria bipolară referitoare la cele două domenii dă seama în opinia noastră de însăşi procesul de edificare a identităţii naţionale, proces prioritar în raport cu reformele instituţiilor sociale şi politice. Pe de altă parte, este semnificativă erodarea a însăşi conceptului de naţiune (absent din discursul programatic cel puţin în această parte a spectrului politic), substituit iniţial de asumarea ideologică a problemei sociale (ţărănismul anilor '20).

În termenii unei teorii a culturii concepţia lui Gusti exprimă deci această dilemă: era ţărănimea din România însăşi naţiunea sau/şi clasa socială (majoritară)? Răspunsul lui Gusti înclina mai degrabă către a vedea în ţărănime însăşi naţiunea de unde şi teoria sa specială asupra culturii (populare). Petre Andrei, în schimb nu vede în ţărănime decât o clasă socială, este adevărat majoritară, dar care antrenată în procesul schimbării sociale se va micşora în favoarea acelei clase mijlocii, autentica bază a naţiunii. De aici accentul pe care el îl pune asupra culturii generale în reforma socială prin educaţie. Semnificativ este astfel că ideile împărtăşite de Gusti nu conduc, dincolo de procesualitatea culturii populare, la o schiţă a mecanismelor schimbării sociale, atât de importante în concepţia lui Petre Andrei[xii].

Nu este deci lipsit de importanţă că în primele lucrări ce prefigurează asumarea unui program politic de către Dimitrie Gusti, locul central îl are o schiţă a conceptului de cultură *populară* contrară ideii de cultură generală promovată în acei ani de ministerele de resort. Astfel plecând de la exemplele Danemarcei pentru societatea rurală şi Austriei, pentru cea urbană, el deosebeşte „cultura poporului şi aşa zisa cultură generală"[53], prima mai extinsă decât cealaltă din moment ce „"cultura generală" este o educaţie specială a culturii adevărate,

---

[xi] Vezi critica dr.C.Angelescu, p. 13.

[xii] Nu ne referim prin termenul de *concepţie*, decât la ideile politice. Că între numele menţionate în această lucrare multe sunt prestigioase pentru teoria socială ca atare, este o problemă care iese din sfera noastră de referinţă. Ar fi de-altfel şi o impenitenţă, aşa cum am subliniat şi mai înainte, să le reducem teoriile la aplicaţii politice într-o perioadă când viaţa publică, a fost de multe ori penibilă, uneori meschină, în orice caz limitată în asemenea măsură încât a forţat aceste teorii să rămână *in scripta*. Atunci însă când am crezut că ele au totuşi implicaţii asupra asumărilor doctrinare şi a atitudinilor politice nu am ezitat să le schiţăm genealogia. Acest lucru este valabil şi pentru concepţia sociologică a lui Petre Andrei în problema schimbării sociale, a cărei asumare a avut consecinţe asupra concepţiei sale politice.

o ediţie filantropică, pentru popor...Este aşa zisa „popularizare" a ştiinţei, adică străduinţa de a feri poporul de o prea mare încordare spirituală, şi a-i da „cultură" cu linguriţa, fără să observe, fără să ştie, cu abilităţi şi stratageme"[54]. Desigur, că parafrazele şi ironia strecurate în această caracterizare erau datorate contextul imediat, anume respingerea programului liberal. Sunt deci de reţinut pentru precizarea intenţiilor lui reformatoare, precum şi a poziţiilor pe care acestea s-au aliniat. Dar Gusti nu limitează schema prefigurată astfel la contextul imediat. Pentru el „cultura este altceva decât ştiinţa. Gradul culturii nu creşte cu cuantumul cunoştinţelor câştigate". Aceasta întrucât „cultura este un proces, o devenire permanentă, niciodată o stare definitivă...(ea) este un raport de intensitate a omului cu bunurile culturale"[55]. Nu ne putem lansa aici în evaluarea actualităţii acestei definiţii în cadrul ştiinţelor sociale, în general, ca şi în cadrul antropologiei sociale şi culturale, în particular. Nici, de asemenea, în context imediat, ce din această caracterizare a conceptului de cultură a fost transpus în programul monografiilor sociologice. Cert este totuşi că însuşi Gusti îl viza ca bază a „adevăratei acţiuni şi politici culturale".

Ocazia optimă de a-şi aplica programul de reformă i-a fost oferită, după cum spuneam, prin numirea ca ministru al instrucţiei publice, cultelor şi artelor în guvernele Maniu şi Vaida-Voevod. Structura raportului activităţii echipei sale în această funcţie este edificatoare pentru modul cum Gusti înţelegea să facă „politică a culturii". Stufoase la prima vedere cele mai mult de 1500 de pagini ale acestui material erau organizate pe trei secţiuni: date statistice şi anchete de teren privind situaţia instrucţiei şi a culturii la data debutul său în funcţie (pp.3-472), „doctrine şcolare şi culturale" (pp.473-1128), respectiv realizările din timpul ministeriatului său (pp.1129-1546). Din punctul de vedere al lucrării noastre nu considerăm decât secţiunea a doua, ca însăşi de-altfel, pasibilă de a fi subiectul unei lucrări separate. Ca întreg însă acest raport de activitate este semnificativ întrucât: 1. indică spiritul de echipă, de cooperare care a orientat activitatea comună unor personalităţi precum C.Rădulescu-Motru, Petre Andrei, Mircea Vulcănescu, Iuliu Moldovan, Alexandru Borza şi însuşi Dimitrie Gusti; 2. arată că programul Gusti nu consta numai într-o elaborare de doctrine ci era în stare să mobilizeze şi consistente resurse de acţiune politică. Nu sunt minore asemenea aspecte în anii 1930 când extrema dreaptă, în special Mişcarea legionară, şi-a căpătat vizibilitate politică criticând tocmai lipsa unor asemenea modele de acţiune („nu de programe ducem lipsă ci de oameni" clama liderul legionarilor, Corneliu Z.Codreanu).

Scopul final al programul gustian apare limpede încă de la început: „În privinţa culturii creatoare, societatea românească nu-şi dă încă bine seama de însemnătatea problemei, pentru că nu înţelege eminenta funcţie şi forţa intelectuală a inteligenţei...capitalul intelectual este un element cel puţin egal cu capitalul economic ori cu munca"[56]. Această orientare nu era străină în colecţia autohtonă a programelor sociale. Scopuri similare au prescris în deceniul anterior un P.P.Negulescu, Ion Petrovici şi chiar Mihail Manoilescu, aparent atât de îndepărtat de asemenea implicări. Noutatea consta de aceea nu în liniamentele doctrinei ci în capacitatea de elaborare a instituţiilor şi mecanismelor care să le pună în faptă. În această direcţie echipa Gusti a mers până la teoretizarea unui *stat cultural* cu instituţiile aferente care, probabil, urma să realizeze deziderațul depolitizării acţiunii sociale, adică a trece „constituţionalismul" de la parlament şi partide către „producători şi administratori".

Primul pas al acestui din urmă proiect era reorganizarea ministerului instrucţiei, cultelor şi artelor sub numele de „minister al educaţiei/culturii naţionale", a cărui menire era integrarea continuă a indivizilor în viaţa societăţii naţionale (Gusti foloseşte termenul de „socializare" în sensul lui sociologic). Dacă însă implicarea acţiunii culturii era la Petre

Andrei mult mai puţin intensă în raport cu instrucţia şcolară. Gusti propunea înfiinţarea în cadrul acestui nou minister printr-o lege specială (de „organizare culturală", lege prezentată Senatului în martie-aprilie 1933[57]) a unui institut numit Direcţie a Culturii naţionale, care să preia şi să extindă conform noului program activităţile anterioare ale unor instituţii precum Casa şcolilor, Ministerul cultelor şi artelor, Extensiunea universitară de la Cluj, Asociaţia ASTRA din Sibiu, Liga culturală, Institutul Social Român[58]. În fapt Gusti viza prin această continuă socializare (instituţiile culturii erau proiectate să preia acest proces după ce indivizii părăseau sistemul instrucţiei publice până la sfârşitul vieţii[xiii]) un scop secundar, oarecum problematic din perspectiva actuală, dar pe deplin explicabil în epoca interbelică, anume „încadrarea voluntară a indivizilor în viaţa colectivă" prin „creerea acelei personalităţi sociale...sinteză creatoare a elementelor iraţionale şi a celor raţionale ale omului...dintre acel motive efective profunde inerente (lui) care sunt: iubirea de sine, simpatia şi religiozitatea, unite...cu acel imperiu de mijloace şi scopuri în care ne naştem""[59].

Dacă exista ori nu vreo legătură dintre acest din urmă ţel şi cultivarea capitalului intelectual prescris mai înainte Gusti nu precizează. Insistă numai asupra unităţii procesului cultural, înfăţişat circumstanţial „sub două aspecte diferite: cultura superioară, creatoare, şi cea a poporului", dar care în conţinut şi ca efecte asupra vieţii sociale „formează unul şi acelaşi cerc închis, creaţiunea fiind menită a circula şi a fi asimilată, pentru ca odată asimilată să devină condiţia unei noi creaţii"[60]. Trebuie semnalat şi în acest punct apropierea concepţiei lui Gusti de modelul programat de P.P.Negulescu, Ion Petrovici, Ioan Lupaş, dar şi precizată egala sa distanţă atât de programul liberal (Vintilă Brătianu, dr.C.Angelescu), cât şi de cel ţărănist (Virgil Madgearu, Ion Mihalache). Faţă de acesta din urmă îşi declara poate şi sub impresia modelului Danemarcei o rezervă categorică în raport cu cooperatismul:"se ştie prea puţin că, până nu se dă ţăranului un solid fundament spiritual, toate problemele cooperative, de credit, de producţie ş.a.m.d. rămân suspendate în aer"[61].

Fără să marcheze o disonanţă în raport cu cu aceste direcţii doctrinare Gusti a susţinut totuşi multe dintre măsurile Partidului naţional-ţărănesc: separarea strictă a învăţământului practic de cel teoretic (apreciază legea Haret din 1898 în acest sens), modificarea procedurilor de selecţie a învăţământul secundar şi superior în direcţia „examenului selectiv de personalitate" bazat pe evaluarea în timp a elevilor (întocmirea de fişe personale) şi a activităţii în „comunităţile de muncă" (*Arbeitgemeinschaft* după model austriac; acestea erau în fapt grupe restrânse de discuţii pe teme libere în afara orelor programei), adaptarea învăţământului primar practic la caracterul economic şi social al regiunii. Nu mai puţin importante sunt măsurile pe care le-a propus pentru asistenţa socială directă, în legătură cu care accentuează deseori că actul administrativ trebuie luat pe baza unei amănunţite cunoaşteri a realităţii de referinţă[62], ca şi un foarte interesant (şi actual) program de formare a unor elite în societatea rurală care să asigure autoadministrarea satelor, pregătind deci descentralizarea şi autonomia vizată, pe hârtie, de programul naţional-ţărănist.

Dacă o parte a partidelor dreptei interbelice a ţinut să-şi exprime clar adeziunea la o politică socială „de clasă" (clasa mijlocie), *disidenţele ţărăniste* conduse de dr.N.Lupu (Partidul ţărănesc-dr. Lupu), respectiv, Gr.Iunian (Partidul ţărănist radical), au promovat în paralel cu emanciparea de sub influenţa ţărănismului o politică socială axată pe probleme punctuale: legea chiriilor, legea pentru procurarea maşinilor agricole, asanarea datoriilor rurale şi urbane, legea cooperaţiei, legea cultelor, legea învăţământului secundar.

[xiii] Vezi organigrama Ministerului educaţiei naţionale cf. Ibidem, pp. XII-XV.

Interesante pentru stilul acestei politici sociale sunt susţinerile pe care dr. N.Lupu le făcea în 1920, în parte şi ca răspuns la acuzele de „a fi bolşevic". Îşi preciza atitudinea în ceea ce priveşte mişcările de stradă dezamorsate de guvernul Averescu prin forţă astfel:"Asociaţiile de muncitori, organizaţiile muncitoreşti în toată lumea sunt organe din corpul Statului...înţelepciunea omului politic de astăzi este ca aceste organe să le întrebuinţeze astfel ca tranziţia de la statul vechi la statul nou să se facă fără tulburare"[63]. Criteriul implicat în această recomandare era prin excelenţă pragmatic, dr.Lupu, spunând că paradoxal Partidul poporului fiind chemat la putere „pentru a împiedica mişcarea socialistă", prin reacţia în forţă la manifestările acesteia, va „zvârli în braţele socialiştilor pe cei care nici nu se gândeau la socialism"[64]. Ca în general în toate asumările sale ideologice, dr.N.Lupu nu s-a limitat la declaraţii verbale înţelegând să le pună în practica politică. Astfel trebuie interpretată colaborarea la guvernele liberale ale anilor 1927-1928[xiv].

Poziţia dr. N.Lupu în acest guvern a fost susţinută parlamentar de Ion Borcea personalitate importantă a noului partid ţărănesc care a prezentat în octombrie 1927 în Cameră răspunsul la mesajul regal[65]. Cu această ocazie pe lângă proiectul cooperatist, mai degrabă un caracter economic prin consistentul set de măsuri pentru promovarea şi înzestrarea proprietăţii ţărăneşti, Borcea a prezentat şi un important proiect social centrat pe organizarea bisericii şi educaţiei naţionale[66]. El beneficia de-altfel pe această materie de o experienţă anterioară (ca fost ministru al instrucţiei şi cultelor în guvernul Federaţiei, 1919-1920).

Fără să facă parte din guvernul liberal Borcea a reluat ulterior aceste puncte în discursuri parlamentare coerente cu proiectele înaintate de miniştrii liberali de resort (dr.Constantin Angelescu la Instrucţie publică, Alexandru Lapedatu la Culte şi arte). Astfel în martie 1928 va susţine proiectul legii învăţământului secundar de pe poziţia unui echilibru „între un umanitarism rezonabil şi un patriotism luminat"[67]. Delimitând implicarea naţionalistă a învăţământului (susţinută de Pan Halippa în acea împrejurare), dar şi „filosofia" lui Haret care ar fi luat ca model legile similare din Germania, Borcea argumenta elaborarea unui sistem unitar, descentralizat doar în măsura în care se asigura eficienţa activităţii didactice, urmărind în fapt stabilizarea şi selecţia în timp a corpului profesoral din acest învăţământ[68]. El marca astfel o atitudine diferită faţă de asumări similare ale unui Ioan Lupaş sau Ion Petrovici, miniştri pe aceleaşi domenii în guvernele Partidului poporului, susţinători ai autonomiei învăţământului.

Alternativa ideologică pe care o reprezenta în raport cu aceştia a fost exprimată şi în problema legii cultelor. Altfel decât Ioan Lupaş, şi în consonanţă cu legea de unificare organizare a Bisericii ortodoxe române (1925), Borcea susţine implicarea Statului în raporturile dintre cultele de pe teritoriul României. Argumentul său pleacă de la fragmentarea confesională şi religioasă a Ardealului, care pe fondul „excesului de zel, prozelitismului şi fanatismului" pun în pericol pacea socială. Recomandă în acest sens prevederea „libertăţii de credinţă şi egalităţii cultelor" cu respectul bisericii dominante, atenuarea prozelitisimului şi colaborarea confesională (se referă concret la greco-catolicii din Ardeal) ca şi implicarea ierarhilor bisericii în opera de edificare socială[69].

[xiv] În calitate de ministru al cooperaţiei, muncii şi asigurărilor sociale a elaborat în 1928 Codul Cooperaţiei.

Colaborarea disidenţei conduse de dr.N.Lupu a fost cu atât mai importantă cu cât ea venea pe domenii în care naţional-liberalii sufereau de o lipsă cronică de cadre (îndeosebi cooperaţia şi organizarea muncii). Ea este semnificativă şi din punct de vedere al evoluţiei alianţelor politice şi ideologice dintre partide, partidul dr. Lupu revenind în Partidul naţional-ţărănesc în 1934, dar pe fondul unei schimbări de conţinut a programului social naţional-ţărănist (este vorba de infuzia generaţiei M.Ralea, M.Ghelmegeanu, P.Andrei, faţă de care apropiaţi ai dr.Lupu, Sebastian Radovici şi Octav Livezeanu[XV], au avut afinităţi ideologice).

*

Atacarea problemei sociale a preocupat de departe cel mai intens pe doctrinarii spectrului politic al României interbelice. Fără dubii este faptul că acest interes a avut iniţial un substrat strict ideologic, numai ulterior debordând în programele edificării naţionale. Aceasta se referă la toate cele trei partide de guvernământ importante în epocă. În Partidul naţional-liberal, de pildă, concepţiile care prescriau burgheziei rolul dominant în dezvoltarea socială, Dumitru Drăghicescu şi Petre I. Ghiaţă, fie au dublat, de pildă, prima dintre cele menţionate, fie s-au intersectat, cealaltă, cu politicile de unificare socială a naţiunii susţinute de miniştrii în exerciţiu Al. Lapedatu şi dr. C.Angelescu. Acelaşi lucru este valabil şi pentru Partidul poporului, chiar dacă tendinţele de armonizare a intereselor de clasă în cadrul interesului naţional, au fost mult mai puternice. Merită menţionată în acest caz şi promovarea ideii de clasă mijlocie (C.Garoflid, M.Manoilescu, P.P.Negulescu) substrat social al naţiunii, singurul proiect „de clasă" care a concurat ideologic în deceniul patru constituirea societăţii naţionale. Cea mai abruptă mutaţie ideologică în această problemă a fost cea din Partidul naţional-ţărănesc, care a abandonat chiar şi prin vocea unui altădată convins ţărănist, Virgil Madgearu, ideea hegemoniei politice şi economice a clasei ţărăneşti. Clasa ţărănească era văzută acum doar ca „substrat" (Madgearu) ori „rezervor" (Rădulescu-Motru) fie a unei viitoare „clase mijlocii" (Petre Andrei, Nicolae Ghiulea), fie a însăşi naţiunii (Dimitrie Gusti). În aceste condiţii, proiectele statului ţărănesc avansate în chiar aceşti ani de un Ernest Ene (1932), Nicolae Ghiulea (1935), Virgil Madgearu (1937; stat (naţional) ţărănesc) erau fie imprecise, primul, fie disonante, celelalte, din moment ce **nu** ţărănimea era clasa dominantă.

Conchidem, prin urmare, că, spre deosebire de programele axate pe dezvoltarea unei clase sociale dominante în cadrul naţiunii, inevitabil marcate de influenţe ideologice, dezvoltarea socială a naţiunii, a antrenat conţinuturi pragmatice furnizând baza unor acţiuni politice imediate. Faptul că naţiunea ca unitate societală nu era contestată, şi că modernizarea în cadrul ei era asumată de cvasi-totalitatea forţelor politice semnificative, constituia un temei neutru de negociere şi aplicare a programelor sociale.

[XV] Octav Livezeanu de pildă, a devenit după întoarcerea disidenţei lupiste în PNŢ (martie 1934) redactor şef al oficiosului de partid *Dreptatea*, al cărui director era atunci Mihail Ralea, şi care era controlat în mare măsură de noua "stângă" naţional-ţărănistă. În trena lui Mihail Ralea a colaborat ulterior din a doua linie la guvernele dictaturii carliste, ca şi, primind de data aceasta poziţii de ministru (august 1946-aprilie 1948), la guverne pro-comuniste conduse de dr. Petru Groza.

[1] Cf. George Schopflin, *Politics in Eastern Europe*, Blackwell, Oxford, Cambridge, 1993, cap.I, "The Political Traditions of Eastern Europe".
[2] Pentru acest concept ca şi pentru efectele lui asupra sistemului politic: Joseph LaPalombara, Myron Weiner, *The Origins and Development of the Political Parties*, pp.14-19, în Idem, Political Parties and Political Development, Princeton University Press, Princeton, 1966, pp. 3-43.
[3] Datele sunt extrase din *Recensământul general al populaţiei României în anul 1930*, vol.1 şi 2, Bucureşti, 1939.
[4] Pentru 1913 datele provin din *Statistica electorală*, Imprimeriile Statului, Bucureşti, 1914, statistică elaborată de Ministerul de Interne. Pentru 1922 am utilizat *Buletinul Statistic*, nr.3, 1923, alcătuit de Ministerul Industriilor şi Comerţului.
[5] Pentru sistemul politic al României interbelice între lucrările în limbi de circulaţie internaţională considerăm utile: Henry L.Roberts (ed), *Politics and Political Parties in Romania*, London, International Reference Library Publishing Company, 1936; Idem, *Romania: Political Problems of an Agrarian State*, Yale University Press, New-Haven, 1951; Mattei Dogan, *"Romania: 1919-1938"*, în Myron Weiner, Ergun Ozbudun, *Competitive Elections in developing countries*, Duke University Press, 1987.
[6] Problema reprezentativităţii partidelor în cadrul unui sistem politic este abordată diferit. Am preferat pentru lucrarea noastră criteriile lui Giovanni Sartori, *Parties and party systems*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, pp.121-122. Sartori argumentează că un acelaşi procentaj electoral are consecinţe diferite asupra constituirii spectrului politic, dacă de el beneficiază un partid de "stânga", respectiv, unul de "dreapta". De aceea avansează două criterii operaţionale pe care le utilizează în selectarea partidelor representative: numărul de mandate parlamentare obţinute, respectiv, potenţialul de coaliţie, la guvernare, ori de şantaj (*blackmail*), în opoziţie. Problema se pune oarecum diferit într-un sistem politic al unei societăţi în curs de modernizare, precum România interbelică, unde de pildă, cu excepţia alegerilor din 1919 şi 1937, partidele care au câştigat alegerile au format singure guvernul. Dăm mai jos procentajele electorale ale celor 10 scrutinuri din România interbelică.

Tabelul 1. Procentajul voturilor obţinute pe ţară de partidele considerate semnificative (pentru primele trei scrutinuri procentajele sunt relative la numărul de mandate; cifrele sunt rotunjite către întregul cel mai apropiat).

1	*PN*	35%	*1*	***PP***	61%	*1*	***PNL***	62%	*1*	*PP*	52%	*1*	*PNL*	62%
9	*PŢ*	23%	*9*	*PŢ*	12%	*9*	*PŢ*	11%	*9*	*PNŢ*	28%	*9*	*PNŢ*	22%
1	*PNL*	19%	*2*	*PN*	7%	*2*	*PN*	7%	*2*	*PNL*	7%	*2*	*PMg*	6%
9	*PNs*	5%	*0*	*PS*	6%	*2*	*PŢb*	6%	*6*	*Lanc*	5%	*7*		
				Fdns	6%									
	Total	**81%**		**Total**	**92%**		**Total**	**86%**		**Total**	**82%**		Total	**90%**

1	*PNŢ*	78%	*1*	*PNL*	47%	*1*	*PNŢ*	40%	*1*	*PNL*	52%	*1*	*PNL*	36%
9	***PNL***	7%	*9*	*PNŢ*	15%	*9*	*PNL*	14%	*9*	*PNŢ*	15%	*9*	*PNŢ*	20%
2	*PM*	6%	*3*	*PL-g*	6%	*3*	*PL-g*	7%	*3*	*PŢ-l*	6%	*3*	*PTŢ*	16%
8			*1*	*PM*	5%	*2*	*PŢ-l*	6%	*3*	*PL-g*	5%	*7*	*PNC*	9%
				PP	5%		*Lanc*	5%						
	Total	**91%**		**Total**	**78%**		**Total**	**72%**		**Total**	**78%**		**Total**	**81%**

Surse: 1. Ivan Marcel, *Evoluţia partidelor noastre în cifre şi grafice: 1919-1932*, Bucureşti, 1934, Tabloul XIII

2. *Buletinului Statistic al Ministerului Industriilor şi Comerţului*, nr.1 /1934

3. *Monitorul Oficial al României*, nr.304/1937

Sigle: *PNL* - Partidul național liberal; *PN* - Partidul național; *PNs* - Partidul naționalist democrat; *PȚ* - Partidul țărănesc; *PP* - Partidul poporului; *Fdns* - Federația democrației național-sociale; *PȚb* – Partidul țărănesc din Basarabia; *PNȚ* – Partidul național-țărănesc; *Lanc* - Liga pentru apărarea național-creștină; *PS* - Partidul socialist; *PM* - Partidul maghiar; *PMg* - Partidul maghiar în cartelcu germanii; *PL-g* – Partidul liberal Gh. Brătianu; *PȚ-l* – Partidul țărănesc N.Lupu; *PTȚ* – Partidul "Totul pentru Țară"; *PNC* – Partidul național-creștin

[7] Între clivajele modernizării, problemei sociale i-au fost prescrise în cadrul spectrului politic al României interbelice nu doar programul integrării naționale, ci, mai ales în primul deceniu al perioadei, și soluțiile "dominației de clasă": țărănime, burghezie, clasa de mijloc. Din motive de spațiu nu ne putem referi la acestea (pentru ideologia țărănistă credem totuși utile studiile: George D. Jackson, *Peasant Political Movements in Eastern Europe*, în Henry D. Landsberger (ed), Rural Protest: Peasent Movements and Social Change, MacMillan, London and Basingstoke, 1974, pp. 259-316; Ghiță Ionescu, *Eastern Europe*, în Ernest Gellner, Ghiță Ionescu (eds), Populism. Its Meaning and National Characteristics, Weidenfeld and Nicholson, 1969). De asemenea, pentru lărgirea contextului acestei problematici: Kenneth Jowitt (ed.), *Social change in Romania: 1860-1940. A debate on development in an European nation*, Berkeley, University of California, 1978.
[8] Ion Petrovici, *Menirea universităților*, în *Minerva*, II, nr.2, 1928, p.26
[9] Ibidem, p.33
[10] Ioan Lupaș, *Probleme școlare*, Cugetarea, București, 1936, pp.159-166,187-193
[11] Ibidem, p.8
[12] Ibidem, pp.143-147
[13] Ioan Lupaș, *Constituție și autonomie*, Săliște, 1919; Ioan Lupaș, *Legea unificării bisericești. Discurs rostit în Camera deputaților la 1 aprilie 1925*, București, 1925.
[14] Petre P.Negulescu, *Partidele politice*, București, f.a. (1926), p. 332-333. Aici Negulescu era la unison cu colegul său de partid Constantin Garoflid.
[15] P.P.Negulescu, *Conflictul generațiilor și factorii progresului*, București, 1941, p.11
[16] Ibidem, p.15
[17] P.P.Negulescu, *Rolul ideilor în progresul social*, în „Omagiu lui Titu Maiorescu", Socec, București, 1900, p.437
[18] P.P.Negulescu, *Oameni și instituții. Problema progresului*, în *Revista de filozofie*, 14, nr.10, 1967, p.1135
[19] P.P.Negulescu, *Rolul ideilor...*, pp.440-442
[20] E.Sperantia, *Factorul ideal. Studii sociologice și aplicări la viața noastră națională*, Bereș Carol, Oradea, 1929, p.6
[21] E.Sperantia, *Tradiția și rolul ei social*, Benes Carol, Oradea, 1929, p.54
[22] Ibidem, p.83
[23] E.Sperantia, *Factorul ideal...*, p.40.
[24] E.Sperantia, *Politica și învățătorii*, 1922.
[25] Vintilă Brătianu, *Scrieri și cuvântări*, Cartea Românească, București, 1937-1940, vol. I, p.324. De asemenea, vezi în Ibidem, vol.III, pp.10-14, aceleași principii în contextul legislației muncii industriale.
[26] I.G.Duca, *Memorii*, Machiavelli, București, 1994, vol IV, partea II-a, pp. 120-127.
[27] dr. Constantin Angelescu, *Discursul ținut în Senat în ziua de 30 martie 1931 cu ocazia discuției proiectului de lege al organizării învățământului superior*, București, 1931, pp. 68-69.
[28] C.I.Băicoianu, *Statul și Biserica*, în C.I.Băicoianu, Studii economice.1898-1940, București, 1941, p.239.

[29] Alexandru Lapedatu, *Constituanta Bisericească*, în Alexandru Lapedatu, Miscelaneea, Bucureşti, 1925; Alexandru Lapedatu, *Statul şi Biserica. Răspuns la o interpelare în calitate de ministru al artelor şi cultelor*, Bucureşti, 1924.
[30] dr.C.Angelescu, *Discurs rostit în şedinţa Senatului de la 7 iulie 1931 relativ la legea învăţământului secundar*, Bucureşti, 1931, p.17; de asemenea, dr. C.Angelescu, *Discuţiile la legea învăţământului superior în şedinţa Senatului din 7 martie 1932*, Bucureşti, 1932, pp.23-25.
[31] Ibidem, pp.70-71
[32] dr.C.Angelescu, *Discurs...7 martie 1932...*, p.22
[33] Ibidem, pp.20-21
[34] dr.C.Angelescu, *Discurs...7iulie 1931...*, p.22; Ibidem, p.31, pentru menirea gimnaziului.
[35] Ibidem, p.33
[36] Vezi articolele sale redactate pentru *Enciclopedia României* (îndeosebi, *Psihologia poporului român*, în Enciclopedia României, vol.I, 1938, pp.161-168).
[37] O.Tăslăoanu, *Valuri politice*, Bucureşti, 1934, p. 16-18.
[38] Idem.
[39] Dimitrie Gusti, *Politica şcolară în cadrul noului stat cultural*, în Dimitrie Gusti (coord.), Un an de activitate la Ministerul Instrucţiei, cultelor şi artelor, Bucureşti, 1934, p.496.
[40] Dimitrie Gusti, *Politica culturii şi statul cultural*, conferinţă ţinută la 10 iunie 1928 în cadrul Institutului Social Român, publicată în volumul Dimitrie Gusti (coord.), Politica culturii, Institutul Social Român, Bucureşti, 1931, p. 485
[41] Constantin Rădulescu-Motru, *Reforma învăţământului secundar*, în *Revista de filosofie*, XIII,nr.3/1928
[42] Ibidem,pp.20-22.
[43] Petre Andrei, *Problema claselor sociale*, în *Minerva*, I, nr.1, 1927, p.30.
[44] Nicolae Ghiulea, profesor de filosofie socială la Universitatea din Cluj şi om politic naţional-ţărănist, va expune într-o lucrare din 1936 proiectul unui „stat ţărănesc", aşa cum îl vedea el, prin prisma experienţei căpătate în calitate de Preşedinte al Comisiei bugetare şi Raportor la Bugetul general al statului. Acest proiect nu avea totuşi nici o legătură cu bazele ideologiei ţărăniste (lupta de clasă, cooperatismul, hegemonia clasei ţărăneşti). Implicarea lui în această problematică nu era recentă. Student în 1915 al Seminarului de Sociologie şi Etică condus la Universitatea din Iaşi de încă necunoscutul pe atunci profesor Dimitrie Gusti, Nicolae Ghiulea va participa la începutul anilor 1920 la importantul proiect de înfăptuire al Universităţii din Cluj, fiind şi membru activ în 1925-1926 al Extensiunii Universitare (cf. Florian Ştefănescu-Goangă, *Raport asupra Extensiunii Universitare din Cluj pe anul 1925-1926*, în Buletinul „Extensiunii Universitare" din Cluj, an II, 1925-1926). În plus şi secretar general al Ministerului muncii va elabora mai multe broşuri de popularizare a filosofiei sociale publicate în Biblioteca Sămănătorul a Librăriei Diecezane din Arad, într-una dintre ele, *Ocrotirea clasei de mijloc. Chestiunea meseriaşilor*, Arad, 1926, susţinând „românizarea oraşelor pentru întărirea burgheziei şi intelectualităţii noastre"
[45] Petre Andrei, *Problema claselor...*, p.22.
[46] Petre Andrei, *Mişcările sociale şi politice ale tinerimii*, în *Minerva*, II, nr.1, 1928.
[47] Ibidem, p.140
[48] Petre Andrei, *Instrucţia şcolară*, în Partidul naţional ţărănesc. Rapoartele......, p.3; vezi pentru similarităţi şi conferinţa lui pp. 596-605. *Politica culturală a noului Stat Român*, publicată în partea doctrinară a programului Gusti, cf. Dimitrie Gusti (coord.), Un an de activitate.....
[49] Ibidem, p.9.
[50] Ibidem, p.40
[51] Ibidem, p.23
[52] Ibidem, p.33
[53] Dimitrie Gusti, *Politica culturii şi statul cultural*, ed.cit., conferinţă reluată în Dimitrie Gusti (coord.), Un an de activitate....

[54] Ibidem, p.482.
[55] Ibidem, p.483.
[56] Ibidem, p.475.
[57] Cf. Dimitrie Gusti, *Un an de activitate.....*, pp.549-564
[58] Ibidem, pp.522-531
[59] Ibidem, p.497.
[60] Ibidem, p.517
[61] D.Gusti, *Politica culturii.....*, p.481.
[62] Ibidem, pp.553-554.
[63] dr.N.Lupu, *Discurs la Mesaj ținut în Camera Deputaților în ziua de 27 iulie 1920*, București, 1920, p.39
[64] Ibidem, p.46
[65] Ion Borcea, *Discurs rostit ca răspuns la Mesajul Regal în ședința Camerei din 29 octombrie 1927*, București, 1927.
[66] Ibidem, p.12ff.
[67] Ion Borcea, *Discurs ținut în Camera Deputaților în ședința de la 14 martie 1928 cu privire la legea învățământului secundar*, București, 1928, p.10.
[68] Ibidem, pp.5, 19-30.
[69] Ion Borcea, *Discurs ținut în camera Deputaților în ședința de la 5 aprilie 1928 cu privire la legea cultelor*, 1928, București, pp.12-18.



Dimitrie Gusti

ŞCOLI ROMÂNEŞTI ÎN BALCANI
Acţiunea statului român (1864 – 1903)

Ştefan Vâlcu

Elementul etnic românesc din dreapta Dunării, astăzi mult redus ca număr, se împarte în câteva ramuri: a) *blocul românilor timoceni* aflat în teritoriul cuprins între Dunăre, Timoc şi Morava, dar prelungindu-se în mai multe direcţii, spre răsărit până la Marea Neagră, spre sud până la munţii Balcani şi spre vest până la Belgrad; b) *românii apuseni*, ramură în mare parte stinsă, şi c) *aromânii sau macedo-românii*, care se subîmpart la rândul lor în mai multe tulpini, fiecare cu individualitatea sa, în funcţie de regiunea de provenienţă: Tracia, Pind, Grămoştenii, Fărşeroţii, etc. (clasificarea îi aparţine lui Theodor Capidan).

Despre trecutul românilor de la sud de Dunăre nu s-a scris îndeajuns de mult în istoriografia română pe cât ar fi fost necesar iar majoritatea contribuţiilor aparţin perioadei antebelice[1]. Este important şi semnificativ de precizat dintru bun început că românii sud-dunăreni nu constituie un caz tipic pentru zona Balcanilor; dimpotrivă, neşansa lor a constat în faptul că ei au fost răsfiraţi peste tot în acest spaţiu, nealcătuind nicăieri - poate cu excepţia regiunii Timocului de până la primul război mondial - o insulă de populaţie compactă şi numeroasă. Ca atare, deşi românii sud-dunăreni şi-au demonstrat o conştiinţă proprie de neam şi limbă, ei nu au putut aspira la forme superioare de organizare de tip statal, la fel cum au procedat celelalte popoare în mijlocul cărora trăiau. De aceea, încă din primele momente ale manifestării lor naţionale, ei s-au limitat la revendicări de natură a le asigura simpla supravieţuire din punct de vedere

[1] Spicuim, în limita spaţiului disponibil, câteva titluri selective din istoriografia problemei: Nenitescu I., De la Românii din Turcia europeană. Studiu etnic şi statistic asupra aromânilor cu aproape una sută de gravuri şi cu o hartă etnografică, Bucureşti, 1895. Weigand G, Die Aromunen. Ethnographish-Philologisch-Historische Untersuchungen über das Volk der sogennanten Makedo-romanen oder Zinzaren, vol. I, II, Leipzig, 1894-1895.Dragomir S, Vlahii şi morlacii. Studiu din istoria românismului balcanic, Cluj, 1924. Ţovaru S, Problema şcoalei româneşti din Balcani, Bucureşti, 1934. Diamandi Amniceanu V., Românii din Peninsula Balcanică, Bucureşti, 1938 (reeditare Bucureşti, Domino, 1999). Murnu G., Studii istorice privitoare la trecutul românilor de peste Dunăre, Bucureşti, 1948. Dragomir S, Vlahii din nordul Peninsulei Balcanice în evul mediu, Bucureşti, 1959. Trifunoski J., Die Aromunen in Mazedonien. În Balcanica, 2, 1971, p. 337-348. Papacostea V., Civilizaţie românească şi civilizaţie balcanică. Studii istorice, Bucureşti, 1983. Rosetti A., La linguistique balkanique, Bucureşti, 1985. Mihăescu H., La Romanité dans le sud-est de l'Europe, Bucureşti, 1993. Peyfuss M. D., Chestiunea aromânească. Evoluţia ei de la origini până la pacea de la Bucureşti (1913) şi poziţia Austro-Ungariei, Bucureşti, 1994, traducere românească de N.Ş. Tanaşoca. Tanaşoca N. S., Afirmare şi alienare în istoria romanităţii balcanice, în "Sud-Estul şi contextul european". Buletin ISSEE, II, 1994.*** Aromânii. Istorie. Limbă. Destin, coord. N. Djuvara, Bucureşti, 1996. Berciu-Drăghicescu A., Românii din Balcani. Cultură şi spiritualitate. Sfârşitul secolului al XIX-lea, începutul secolului al XX-lea, Bucureşti, 1996. Românii de la sud de Dunăre. Documente. Coord. de Stelian Brezeanu şi Gheorghe Zbuchea, Bucureşti, 1997. Gheorghe Zbuchea, O istorie a românilor din Balcani, sec. XVIII-XX, Bucureşti, Ed. Biblioteca Bucureştilor, 1999.

național, cultural, religios, în fața primejdiei create prin tendința mereu ascendentă de asimilare. Această deznaționalizare, relativ lentă până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, a căpătat, din momentul apariției statelor naționale moderne în Balcani un ritm din ce în ce mai rapid pentru ca, după primul război mondial, să îmbrace caracterul şi forma unei politici Oficiale organizate la nivel central. În aceste împrejurări a apărut şi interesul românilor de la nord de Dunăre pentru frații lor din Balcani. Începuturile s-au situat imediat după revoluția de la 1848 când, o seamă de tineri patrioți români exilați - D. Bolintineanu, C. Bolliac, D. Brătianu, I. Ionescu de la Brad, Ch. Tell - au luat contact, în peregrinările lor balcanice, cu românii sud-dunăreni. Aflat în vizită în satele româneşti din Macedonia pentru a cunoaşte locurile de unde îşi trăgea obârşia familia sa, Dimitrie Bolintineanu a adresat în 1848 un memoriu vizirului Fuad paşa prin care expunea foloasele pe care Sublima Poartă le putea trage din sprijinirea acestor români în dorința lor de a-şi cultiva limba proprie, prin înființarea de şcoli. Întorşi în țară, foştii exilați au devenit promotorii cauzei românilor sud-dunăreni. Prima intervenție oficială pe lângă guvernul otoman pentru înființarea unei şcoli româneşti, pentru românii supuşi otomani aparține lui Costache Negri care, în 1860-1861 a fost agent diplomatic al Principatelor Unite la Constantinopol [2].

Precursori însă ai acestei acțiuni a statului român au fost românii balcanici înşişi, mai precis cea mai avansată ramură a acestora atât din punct de vedere economic cât şi cultural, aromânii[3]. Înainte de 1912, toate aşezările lor, cu excepția unor centre urbane din Bulgaria şi Serbia, se aflau între granițele Imperiului Otoman, ceea ce le conferea anumite avantaje: un teritoriu vast, propice desfăşurării activităților lor care erau în principal păstoritul şi comerțul, dar şi condiții favorabile redeşteptării naționale. Zonele populate de aromâni se situau în nord-vestul Greciei - în Macedonia şi Epir - şi în ținuturile sudice ale Albaniei şi Iugoslaviei, întinzându-se fragmentar spre sud în Tesalia, la est de Salonic în regiunea Seres, apoi în Albania până la Tirana, Dures şi Scodra şi de asemenea în Bulgaria, în regiunile muntoase Rodopi, Rila şi Kiustendil. Mai cu seamă în Macedonia, Epir şi Tesalia, în secolele XVI-XVII avea să se afirme o puternică pătură comercială şi meşteşugărească, renumită ca atare până în centrul Europei. Simbolul unei adevărate înfloriri culturale, oraşul Moscopole (situat pe teritoriul de azi al Albaniei) devenise în secolul XVIII centrul spiritual al aromânilor. Descrierile martorilor vremii confereau Moscopolei aura unui oraş legendar, cu cele 12.000 de case ale sale, cu cele 22 de biserici, o celebră Academie şi nu în ultimul rând, o tipografie, unde aveau să vadă lumina tiparului cărțile primului mare cărturar aromân, Theodor Anastase Cavalioti[4]. Episodul distrugerii Moscopolei în ultimele decenii ale secolului XVIII rămâne, pare-se până astăzi învăluit în mister, dar aromânii au privit mereu ca pe o certitudine faptul că acest oraş, unul din cele mai mari centre urbane ale sud-estului european din veacul al XVIII-lea, a fost ras din temelii de către bandele albaneze ale lui Ali-paşa de Tebelin[5]. Majoritatea locuitorilor din Moscopole şi-au găsit refugiul în alte regiuni din Balcani, mai

---

[2] S. Țovaru, *op. cit.*, p. 17.

[3] Vezi Introducerea *Aromânii ca grup etnic* în M.D. Peyfuss, *op. cit.*, p. 11-18.

[4] Vezi Pericle Papahagi, *Scriitori aromâni în secolul al XVIII-lea* (Cavaliotti, Ucuta, Daniil), Bucureşti, 1909.

[5] Este opinia categorică a lui C.I. Cosmescu, secretar al Societății de cultură macedo-română în primii ani ai secolului XX, în Arhivele naționale (în continuare A.N.), fond Societatea de cultură macedo-română, dosar 30, fila 14.

ales în Macedonia, dar familiile înstărite au ales calea exilului în Europa, stabilindu-se în principal în Viena şi Budapesta, dar şi în oraşe din Prusia, Serbia, etc., inclusiv în Principatele Române.

Aşezarea lor în Austro-Ungaria a avut urmări din ce în ce mai benefice pentru istoria neamului românesc, aromânii de la Viena şi Budapesta stabilind relaţii strânse cu învăţaţii Şcolii ardelene, Maior, Şincai, Micu şi ceilalţi. Contactul a influenţat decisiv pe aromânii din Austro-Ungaria, impulsionând mişcarea naţională în sensul revelaţiei izvoarelor latine ale originii lor şi insuflându-le sentimentul unităţii de neam cu românii de la nord de Dunăre. La Budapesta şi Viena, cărturari aromâni au tipărit gramatici (lucrarea lui Boiagi) şi alte manuale care au circulat printre românii de la sud de Dunăre. În 1815, tot la Budapesta lua fiinţă "Societatea culturală a femeilor române", compusă de fapt în mare parte din soţii şi fiice ale aromânilor din capitala Ungariei: Maria Roza, Caterina Ghica, Pelagia Papacosta, Pelagia Manu, Sofia Martu, s.a.[6]. Scopul declarat al societăţii era de a fonda o şcoală pentru fiii românilor din Macedonia. Primele tentative locale de organizare a unor nuclee de tip şcolar cu predarea în dialectul aromân s-au semnalat la Ohrida, Bitolia şi Vlaho-Clisura[7]. Aceste iniţiative aromâneşti au fost recepţioante diferit de către Turcia şi Grecia. Dacă turcii făcuseră propagandă (cu precădere religioasă) printre popoarele creştine subjugate, ei nu depuseseră nici un efort real pentru a le deznaţionaliza. Cu totul altfel stăteau lucrurile în privinţa Greciei: după opinia unanim răspândită printre greci, Macedonia era o regiune sacră grecească, populată exclusiv cu greci care, datorită vicisitudinilor istorici, nu mai vorbeau o limbă naţională îngrijită. S-a negat cu îndârjire, cu patimă chiar, existenţa aici a numerosului element etnic românesc. Ca urmare, grecii au avut iniţiativa înfiinţării în zonele populate de aromâni de şcoli în limba greacă, fapt ce nu a întâmpinat la început nici o rezistenţă din partea aromânilor; ba chiar aceştia erau interesaţi în învăţarea limbii greceşti, considerată de către toate popoarele din Balcani şi Orient de la acea dată drept limba principală a comerţului. Mai mult, o parte chiar a aromânilor se împotrivea curentului de redeşteptare naţională: acest segment de populaţie era compus din elemente urbanizate înstărite care rupseseră legăturile de familie cu rudele de la ţară, înnodând în schimb relaţii de natură comercială cu burghezia grecească, modalitate care le asigura atât succesul economic cât şi accesul în rândul acestei burghezii[8]. Ceea ce a avut însă consecinţe din cele mai rele, a fost faptul că între aceste elemente (numite mai târziu de către ceilalţi aromâni cu termenul generic de "grecomani") şi restul populaţiei aromâneşti fisura s-a lărgit încontinuu, ajungându-se, cu trecerea anilor, la o ruptură dramatică; nu rare au fost cazurile când aceşti grecofili au fost caracterizaţi de conaţionalii lor ca fiind mai violenţi şi mai înverşunat anti-români decât cei mai extremişti dintre greci.

În această fază de început a trezirii conştiinţei naţionale la aromâni, ni se pare necesar a aminti consideraţiile lui Max Demeter Peyfuss: mişcarea naţională aromânească a fost una tipică pentru secolul al XIX-lea, aidoma cu ale celorlalte popoare balcanice şi nu doar produsul activităţii propagandiste a statului român în Turcia, tot aşa cum

---

[6] Vezi V. Diamandi- Amniceanul, *op. cit.*, p. 113.

[7] Cf. Gheorghe Zbuchea, *op. cit.*, p. 59.

[8] M.D. Peyfuss, p. 19. Vezi şi documentul *Memoriu al fruntaşilor români din Bitolia*, în A.N., fond Societatea de cultură macedo-română, dosar 13, p. 66.

[9] M.D. Peyfuss, *op. cit.*, p. 20.

chestiunea aromânească nu poate fi ruptă din context, ci integrată organic în ansamblul problemei Macedoniei, obiect de interes şi dispută între marile puteri[9]. Atitudinea statului român a apărut clar formulată încă din adresa oficială înaintată de Costache Negri autorităţilor turceşti: românii din Macedonia nu sunt greci ci români şi ei trebuie să rămână ca atare; România nu era interesată nici într-o unire a acestora cu ţara lor de obârşie (idee de altfel absurdă, dată fiind depărtarea geografică) şi nici de a provoca revolte printre dânşii. Unicul scop al guvernului de la Bucureşti era de a-i ajuta pe aceşti români să-şi conserve cu sfinţenie limba şi datinile şi prin aceasta să-şi păstreze nealterată conştiinţa naţionalităţii sale [10]. Aceste nobile deziderate nu au rămas literă moartă. Imediat după unirea Principatelor Române, prin eforturile neobosite ale unui mare patriot, Dumitru Cazacovici, originar din Meţova, în regiunea Pindului, s-a constituit în anul 1860 Comitetul macedo-român, având ca primi membri pe Dimitrie Bolintineanu, pe Iordache Goga din localitatea Vlaho-Clisura, pe poetul Mihail Niculescu din Târnova, Zişiu Sideri din Şar, Toma Tricopulu din Cruşova precum şi fondatorul grupului. După doi ani în Comitetul macedo-român au mai intrat Cristian Tell, Cezar Bolliac, Ceaur Aslan, C.A. Rosetti ş.a. În rândul opiniei publice din ţară a apărut şi s-a dezvoltat fulgerător un curent favorabil mişcării aromâneşti: ziare ca Românul, Buciumul, Dâmboviţa tipăreau articole pline de căldură la adresa românilor balcanici. În 1862 apărea, pe cheltuiala a doi membri ai Comitetului macedo-român, Cazacovici şi respectiv Gh. Goga, un manual de gramatică macedo-română, cu titlul în româneşte şi greceşte "Rapeda idea de gramateca macedo-româneascâ, tipărita tra se se împartă gratuitu romanilor de a dreapta Dunăreli". Alcătuită de filologul ardelean I.C. Massimu, cartea era tipărită la tipografia statului. Un an mai târziu, lărgit prin cooptarea unor personalităţi ale vieţii politice şi culturale româneşti, Comitetul macedo-român lansa un nou manifest, difuzat printre românii din Macedonia care erau îndemnaţi stăruitor să se organizeze în vederea apărării identităţii lor naţionale: ".... Comitetul macedo-român din Bucureşti a luat însărcinarea a dirija introducerea limbei naţionale în toate oraşele şi târgurile româneşti, astfel cum să vedem într-o zi pe toate 14 milioane de români având o singură limbă cultă, care nu poate fi alta decât cea din Dacia Traiană, care a ajuns a rivaliza la frumuseţe cu limba italiană. Cere însă şi concursul nostru, al tuturor după mijloacele fiecăruia, invitându-vă să formaţi şi voi comitete pe ori unde sunt românii mai concentraţi, cari comitete, în strânse legături cu comitetul central din Bucureşti, să lucreze în comun pentru realizarea scopului naţional..."[11].

Un memoriu era adresat şi împăratului Franţei, Napoleon al III-lea; documentul era însoţit şi de un exemplar al gramaticii aromâneşti pentru ca, în viziunea autorilor, împăratul să se convingă personal de latinitatea graiului vorbit de românii macedoneni. Acest din urmă memoriu a rămas fără urmări dar este important poate în primul rând pentru că ia atitudine împotriva pan-slaviştilor care se activează în Turcia în încercarea de a influenţa autorităţile otomane în defavoarea mişcării aromâneşti.

---

[10] Dimitrie Bolintineanu, *Călătorii*, Bucureşti, 1968, vol. II, p. 67-68; "ceea ce credem noi că toţi aceşti români ar trebui să facă, este de a-şi păstra cu sfinţenie limba şi datinile române, oricare ar fi soarta ce viitorul le păstrează", conchidea Bolinteanu (Ibidem, p. 151).
[11] cit. Reprod. din M.D. Peyfuss, *op. cit.*, p. 36.

Primele acţiuni vizând redeşteptarea naţională a românilor balcanici - cu deosebire a aromânilor - nu au stârnit, în această fază, reacţii negative în Grecia sau Turcia. Atitudinea grecilor - la început relativ pasivă şi deloc binevoitoare întrucât ei considerau Macedonia ca fieful lor tradiţional - a evoluat treptat spre ostilitate în mod direct proporţional cu intensificarea activităţii statului român în această regiune. Ostilitatea a venit atât din partea Greciei cât mai ales a Patriarhiei greceşti de la Constantinopole. Câteva posibile explicaţii ale acestui fenomen sunt oferite de un cunoscut patriot aromân, C.I. Cosmescu. Fondator al şcolii româneşti din Gopeşi, după aceea profesor al liceului românesc din Bitolia şi ulterior secretar al Societăţii culturale macedo-române din Bucureşti, Cosmescu schiţa în 1907 o analiză retroactivă a poziţiei Greciei şi a Patriarhiei constantinopolitane faţă de chestiunea aromânească: în Imperiul Otoman, sultanul deţinea puterea civilă şi pe cea religioasă asupra supuşilor săi musulmani; dar asupra supuşilor creştini ortodocşi, sultanul nu avea decât putere civilă, puterea religioasă fiind exercitată de către Patriarhia greacă din Constantinopole, indiferent dacă aceşti supuşi erau greci, bulgari, români, sârbi sau albanezi. Patriarhul grec deţinea deci monopolul puterii asupra şcolilor şi bisericilor creştine ortodoxe de pe cuprinsul Imperiului Otoman, nepermiţând intervenţia nici unei alte autorităţi, inclusiv de sorginte creştină ortodoxă[12].

Beneficiind de acest control suprem, Patriarhia greacă, aflată în excelente relaţii cu Poarta, a obţinut de la aceasta ca toate cărţile bisericeşti ortodoxe scrise în alte limbi decât cea greacă să fie distruse[13]. O seamă de preoţi şi învăţători din rândul popoarelor respective - sârbi, români şi bulgari - au protestat împotriva acestei măsuri. Ei au fost arestaţi şi aruncaţi în închisoare, şi unii chiar executaţi, sub acuzaţia de ar fi fost agenţi ruşi, în urma denunţului înaintat împotriva lor de către aceeaşi Patriarhie care profita de atmosfera încordată apărută în Turcia în urma războiului cu Rusia de la 1877-1878[14]. În locul celor astfel înlăturaţi, prelaţii de la Constantinopole au trimis preoţi şi învăţători greci. Pentru acest gest incalificabil, Cosmescu a calificat Patriarhia drept "călăul tuturor popoarelor creştine care nu erau de origine greacă"[15]. Intoleranţa Patriarhiei la adresa aromânilor devenise însă o trăsătură specifică clerului grecesc din Macedonia pe care acelaşi Cosmescu îl descrie în termeni tari, fără menajamente: "Aromânii fiind răspândiţi în toată Macedonia şi în Epir, aparţin mai multor episcopate ... episcopia din Monastir, Cruşova, Janina, Salonic, Grebena, Drama, Seres, Coriţa, Florina, Castoria, Cazana"... "În mai toate oraşele mari din Turcia este câte un episcop, care toţi sunt fără cultură, excepţie puţini din ei care au ceva cultură şi care au ocupat scaunul cu aur mult, cumpărându-l întâi de la Patriarhie şi apoi săturând lăcomia turcilor. Dar ei, odată suiţi pe scaun caută să-şi câştige banii daţi pentru scaunul mult dorit şi atunci spre ajungerea la ţintă pune biruri peste supuşii lor enoriaşi, se uneşte cu andarţii şi cu toţi hoţii de rând, face preoţi pe toţi necioplitii şi nespălaţii, numai bani să iasă ... şi de aceea, majoritatea preoţilor din Macedonia se compun din: cizmari, lemnari, zarzavagii, etc., oameni lipsiţi de cultură, lipsiţi de cunoştinţe adânci dogmatice, neştiind nici a căuta, nici a citi, sau a

[12] A.N. fond Societatea de cultură macedo-română, dosar 30, f.13.
[13] *Ibidem*, f. 14.
[14] *Ibidem*. Vezi şi m.D. Peyfuss, op. cit., p. 49.
[15] A.N. fond Societatea de cultură macedo-română, dosar 30, f. 15.

înțelege cele ce citește, trăind într-o lenevie continuă"... "Înconjurat Patriarhul de astfel de elemente oarbe, face ceea ce el voiește, ce poruncește și ei se supun orbește" [16].

Fără îndoială că una din explicațiile atitudinii ostile a Patriarhiei de Constantinopole a constituit-o secularizarea averilor mănăstirești de către statul român, măsură care a afectat puternic clerul de la Muntele Athos și Ierusalim care pierdea astfel averi imense, formate mai cu seamă din moșii aducând venituri considerabile. Alarmați de această perspectivă, călugării de la Athos, posesori ai unor pământuri întinse în Principatele dunărene, l-au trimis la București să le apere cauza pe arhimandritul Averchie, de la mănăstirea Iviru. S-a nimerit însă că Averchie, aromân de origine, odată ajuns în București, a înțeles că această Valahie este de fapt patria sa, devenind un înfocat patriot pentru redeșteptarea națională a românilor din Balcani. A rămas memorabil episodul, de o autentică încărcătură emoțională relatat de Sterie Diamandi, în care Averchie, martor la o paradă militară românească în fața domnitorului Alexandru Ioan Cuza, a strigat în mijlocul tăcerii generale: "Și eu hoi ar'mân!" ("Și eu sunt român!")[17]. Refuzând să mai slujească cinul din mijlocul căruia plecase, Averchie și-a pus întreaga energie în slujba luptei pentru cauza aromânilor. În anul 1863 este votat primul buget din istoria Țării Românești care avea prevăzută o sumă destinată învățământului românesc din Macedonia. În 1864 a fost deschisă prima școală românească la Târnova lîngă Manastir de către Dimitrie Atanasescu care era originar chiar din acea localitate și care beneficiase de ajutorul domnitorului Alexandru Ioan Cuza și a ministrului Instrucțiunii Publice, Dimitrie Bolintineanu: i se aprobase un salariu de 3875 de piaștri, primind și un număr de cărți. Cursurile erau ținute de către Atanasescu în propria lui casă și la ele au participat în primul an circa 80 de elevi - cifra diferă în funcție de sursă. Prigonit încă din primele momente, Atanasescu este arestat; eliberat ulterior, el părăsește Turcia iar școala este închisă. Va reveni încercând să deschidă o școală românească la Manastir dar va fi iarăși expulzat[18]. După trei ani, autoritățile otomane se hotărăsc să protejeze printr-un decret activitatea învățătorilor români de pe cuprinsul imperiului și Atanasescu avea să se întoarcă, de această dată definitiv la Târnova. Avea să rămână în post timp de 35 de ani, publicând numeroase cărți școlare și activând energic pentru deschiderea de noi școli românești.

Începutul fusese făcut și în anii următori eforturile statului român de implementare a unei rețele școlare printre românii din Imperiul Otoman au luat amploare și s-au diversificat căutându-se în paralel cu extinderea numărului de școli și asigurarea acestora cu un personal calificat din rândul tinerilor aromâni care au fost aduși în țară de către părintele Averchie. În acest scop, la 16 iulie 1865, Ministrul Instrucțiunii a hotărât întemeierea Institutului Macedo-Român din București (Școala de la Sfinții Apostoli) care a funcționat vreme de 6 ani și unde au fost pregătiți pentru misiunea nobilă de institutori ai neamului românesc din sudul Dunării o serie de tineri pe care Vasile Diamandi - Aminceanul i-a denumit pe drept cuvânt "apostolii Românismului din Pind și din Balcani", dintre care cităm[19]: Gușu Papacostea din Abela, Nicolae Popilian, tot din Abela,

---

[16] *Ibidem*, f. 30.

[17] cf. Sterie Diamandi, *Oameni și aspecte din istoria aromânilor*, București, Ed. "Cugetarea", 1939, p. 302 și urm.

[18] Max Demeter Peyfuss, *op. cit.*, p. 38.

[19] Vezi V. Diamandi-Aminceanul, op. cit., p. 117-119.

Dumitru Badralexi din Veria, Ştefan Mihăileanu din Ohrida (victima odiosului atentat din 1900), fraţii Dimitrie şi Nicolae Cosmescu din Gopeşi, Gheorghe Perdichi din Perivole, Dumitru Şumba, de asemenea din Perivole (asasinat de greci la Ianina în 1905) şi mulţi alţii, oameni de o dăruire sufletească exemplară fără de care o activitate şcolară românească în Balcani ar fi fost de-a dreptul imposibilă. Situaţia primilor învăţători români era extrem de grea, ei trebuind să înfrunte practic singuri adversitatea mediului clerical grecesc, combinată cu indiferenţa autorităţilor locale turceşti. În aceste împrejurări dificile, ajutorul care le-a permis să-şi desfăşoare activitatea în condiţii cât de cât normale, a venit din partea fruntaşilor comunelor româneşti. De altfel, odată cu instalarea lor în posturi, printre românii balcanici s-a declanşat o adevărată efervescenţă naţională, ei înţelegând pe deplin rolul capital al acestor şcoli în formarea unui tineret conştient de identitatea sa naţională; o demonstrează, printre alte documente, şi această scrisoare adresată ministrului român al Instrucţiunii de către locuitorii unui sat de păstori de lângă Manastir: "Subsemnaţii reprezentanţi ai comunei româneşti Papadia respectos venim prin aceasta a vă aduce la cunoştinţă următoarele. Fiind din tribul Frăşiroţilor până anul trecut am continuat a vieţui ca şi strămoşii noştri, adică a emigra de la un loc la altul neavând astfel o locuinţă stabilă. Simţind însă cu prisosinţă inconvenientele acestui traiu, de ore ce şi condiţia de viaţă a strămoşilor noştri s-a schimbat mult, trebuind acum a ne ocupa cu industria şi comerciul, ne-am strâns vreo şasezeci de familii şi am fondat în ţinutul Morihova o comună românească numită Papadia care e cu opt ore departe de Monastir. Având trebuinţă de un institutor, fiind că avem la 80 băieţi buni pentru şcoală. Vă rugăm, Domnule Ministru, să binevoiţi a dispune ca de la septembrie 1901, a se înfiinţa o şcoală românească în comuna noastră, obligându-ne ca să construim şcoală şi biserică, că în afară de plata institutorului şi preotului celelalte cheltuieli să le suportăm noi..." "Arhiereul grec ne-a îndemnat să primim în comuna noastră preot şi institutor grec, dar noi suntem Români înainte de toate şi ţinem ca să instruim copiii în limba noastră ca să crească naţia noastră românească"[20].

În 1866, C.I. Cosmescu deschidea a doua şcoală românească, în comuna Gopeşti, de unde era originar; el a fost secondat ulterior în eforturile sale de către Gheorghe Caracotta. După care, în 1868 au urmat noi şcoli româneşti: la Abela, deschisă de către Şomu Tomescu, în Vlaho-Clisura de către marele patriot Apostol Mărgărit, sufletul mişcării de redeşteptare naţională a aromânilor din Pind, în Ohrida de către G. Tomara şi în Cruşova de către Sterie Cionescu în propria-i casă. Dimitri Badralexi avea să deschidă în 1870-1871 şcoala de vară din comuna natală Călivele, lângă Veria, care a primit o subvenţie din partea oraşului Iaşi. Absolvent al institutului de la Sfinţii Apostoli, Gheorghe Perdichi înfiinţează în 1871 şcoala românească de la Perivole, lângă Abdela. Un alt absolvent de la Sfinţii Apostoli, C. Ionescu-Ghirana deschidea în 1875 o şcoală în comuna Nevesca (sau Niveasta) care avea însă să funcţioneze în regim permanent numai după 1878. Cu unele excepţii - bunăoară şcoala de la Gopeşi care a putut fiinţa datorită lui Cazacovici care i-a lăsat prin testament întreaga sa avere - şcolile româneşti nu puteau funcţiona fără concursul direct al statului român. Această modalitate de întreţinere a reţelei şcolare nu constituie un unicat în Macedonia, deoarece şi celelalte şcoli - sârbeşti, greceşti şi bulgăreşti îşi datorau existenţa şi activitatea suportului material

---

[20] A.N., fond Ministerul Instrucţiunii Publice, dosar 420/1902, vol. I, f. 91.

al guvernelor statelor respective. Şcolile subvenţionate astfel au desfiinţat prin concurenţă vechile şcoli greceşti întreţinute prin eforturile comunităţilor respective locale, fapt ce a obligat statul grec să le preia în custodia sa, incluzându-le în bugetul naţional. Perioada 1864-1913 poate fi considerată drept cea mai productivă, răspunzând întocmai cerinţelor naţionale şi aceasta din mai multe cauze: una rezida în calitatea corpului profesoral, alcătuit în majoritate din militanţi devotaţi trup şi suflet cauzei naţionale, fapt care le-a permis să facă faţă unor împrejurări deosebit de vitrege. O altă cauză a fost implicarea energică şi deplină a factorilor de decizie de la Bucureşti, a unor oameni devotaţi până la abnegaţie idealurilor naţionale indiferent de culoarea politică şi care au înţeles pe deplin importanţa acţiunii României la sud de Dunăre: Iuliu Valaori, V.A. Urechia, Take Ionescu, Spiru Haret şi aceştia sunt numai câţiva dintre cei mulţi. Pe plan material sumele din bugetul statului destinate finanţării şcolilor din Balcani au crescut de la an la an [21]:

1864	-	14.000 lei
1878	-	21.000 lei
1879	-	32.000 lei
1881	-	72.000 lei
1882	-	80.000 lei
1886	-	144.000 lei
1890	-	180.000 lei
1891	-	250.000 lei
1892	-	450.000 lei
1893	-	525.000 lei
1899	-	725.000 lei

Numai în intervalul 1864-1878, Ministerul Instrucţiunii Publice şi Cultelor de la Bucureşti a cheltuit în acest scop suma totală de 155.669 lei. Cu toate scăpările inerente unei acţiuni fără precedent, această evoluţie pozitivă a implicării statului român în sprijinirea bunei funcţionări a şcolilor din Balcani a dat roade imediate: trebuie evidenţiat faptul că în perioada menţionată, institutorii şi profesorii ce activau la aceste şcoli aveau salarii mai mari decât ale colegilor lor de la şcolile greceşti sau sârbeşti, iar elevilor li se acordau în mod gratuit manuale, li se asigurau burse sau întreţinere, etc[22], precum vom vedea dintr-o serie de cazuri.

Ritmul lent în care se desfăşura acţiunea de înfiinţare a şcolilor - până la 1877 funcţionau în regim stabil doar şcolile din Târnova, Gopeşi, Abdela, Vlaho-Clisura, Cruşova, Ohrida, Călivele, Nevesca şi Perivole - a fost puternic impulsionat prin emiterea decretului viziral din 12 septembrie 1878 al lui Savfet - paşa, act interpretat în vechea istoriografie românească (vezi Vasile Diamandi-Aminceanul) drept o consecinţă a bunăvoinţei turcilor faţă de aromâni şi a poziţiei filoromâne a marelui vizir. Fără a contesta simpatia lui Savfet-paşa pentru români, în realitate amintitul decret pare să fi fost rezultatul conjugării a mai multi factori: în primul rând, cunoscuta înclinaţie a otomanilor de a exploata în beneficiu propriu adversităţile existente în imperiul lor între diversele naţionalităţi de religie creştină ortodoxă; acest fapt era cunoscut în mediile politice româneşti, inclusiv datorită rapoartelor primite de la faţa locului în care se aprecia că

[21] cf. S. Ţovaru, *op.cit.*, p.54.

[22] Georghe Zbuchea, *op.cit.*, p.66.

turcii foloseau o tactică de echilibristică politică pentru a nu permite întărirea peste măsură a nici unuia din elementele naționale aflate în joc - în special a bulgarilor şi grecilor[23]. Un alt factor care a cântărit greu în balanță a fost victoria armatei române pe câmpul de luptă din Bulgaria de la 1877, ceea ce, evident, a sporit prestigiul şi autoritatea guvernului român față de Poarta otomană: intervențiile "amicale" ale reprezentantului român la Constantinopol s-au transformat, după cum se exprima S. Țovaru în acțiuni energice şi eficace cum a fost intervenția guvernului Ion Brătianu (după alte păreri a fost vorba de Mihail Kogălniceanu[24]) care a avut drept consecință emiterea mai sus-citatului decret viziral. Ordinul lui Savfet-paşa a însemnat un mare pas înainte pentru şcoala românească din Imperiul otoman: era primul act prin care se recunoştea existența aromânilor ca grup etnic, ceea ce îi situa pe picior de egalitate cu celelalte naționalități creştine de pe cuprinsul imperiului, conferind cererilor lor girul legitimității şi al legalității; apoi, cel puțin teoretic, înlătura obstacolele ridicate până atunci pe plan local în obținerea autorizațiilor de deschidere şi funcționare ale şcolilor româneşti. De asemenea, deloc întâmplător, în textul decretului se făcea o referire directă la rolul Patriarhiei de Constantinopole în blocarea eforturilor aromânilor de cultivare a limbii naționale: "Sublima Poartă a fost informată pe de o parte că românii din Epir, din Tesalia, din Macedonia (din sandjacul Tricala, din vilaietul Ianinei şi din vilaietul Salonic) doresc să învețe carte în propria lor limbă şi să întemeieze şcoli, şi pe de altă parte, că clerul grecesc îmboldit de duhurile întunericului, împinge pe autoritățile locale să le pună felurite piedici şi chiar să persecute pe profesorii români"[25].

Decretul lui Savfet paşa a impulsionat dezvoltarea şcolii româneşti de la sud de Dunăre. Fireşte, aceasta nu a însemnat că autoritățile locale au încetat să mai pună bețe-n roate învățământului românesc de pe cuprinsul imperiului lor: o decizie luată la nivel central nu era totdeauna respectată întocmai în provincie. Dar impactul psihologic asupra contemporanilor a fost important. Una din consecințele decretului a constituit-o crearea la Bucureşti a unei noi funcții, aceea de inspector general al şcolilor româneşti din Balcani, post în care s-a evidențiat Apostol Mărgărit, al cărui nume a devenit o legendă printre români balcanici; încă înainte de numirea sa în funcție, prin suita de articole publicate în "Convorbiri literare", el contribuise enorm la creşterea interesului şi entuziasmului opiniei publice româneşti față de problemele conaționalilor de la sud de Dunăre[26].

Un eveniment crucial în istoria renaşterii naționale a românilor din Balcani a fost marcat la 23 septembrie 1879 când, sub preşedinția lui V.A. Urechia, la Bucureşti lua ființă Societatea de cultură macedo-română, în fapt o mult mai amplă reeditare a fostului comitet macedo-român de la 1860. Din primul consiliu (de 35 de membri) al Societății făceau parte nume ilustre ale Societății şi istoriei româneşti: Ion şi Dumitru Brătianu, M.

---

[23] A.N. fond Societatea de cultură macedo-română, dosar 22, f.38.

[24] *Ibidem*, dosar 13, f.66, Era opinia fruntaşilor aromâni din Bitolia.

[25] Textul integral în *Românii de la sud de Dunăre*, p.159.

[26] Vezi Apostol Mărgărit: 1. "În Vlaho-Clisura din Macedonia", Convorbiri literare, 7/19 aprilie1873; 2. "Comunele române din Dacia Aureliană cu începere de la frontierele Greciei pe şira muntelui Pind", Ibidem, 1 august 1874; 3. "Şcolile române de peste Dunăre", Ibidem, numerele 6, 7, 8, 9 pe 1874.

[27] *Românii de la sud de Dunăre*, pp. 160-161, document nr. 55. Vezi şi pp. 163-164, doc. nr. 58: "Statutele Societății de cultură macedo-române, recunoscută prin decret domnesc la 15 Aprilie 1880 publicat în Monitorul Oficial din 20 aprilie 1880".

Kogălniceanu, Vasile Alecsandri, C.A. Rosetti, Cristian Tell, I. Negruzzi, N. Kalinderu, Titu Maiorescu ş.a. După cum se exprima Mihail Kogălniceanu, pe atunci ministru de interne, în circulara sa adresată prefecţilor de judeţe în 16 noiembrie 1879: "Scopul acestei societăţi este: răspândirea ideii de solidaritate între românii liberi şi cei din Macedo-România; ajutor şi compătimire pentru suferinţele lor seculare; încurajarea subscripţiunilor deja deschise pentru adunare de cărţi, spre întinderea instrucţiunii prin mijlocirea şcolilor şi bisericilor, şi înmulţirea cât s-ar putea mai considerabil a numărului de membri aderenţi la această societate"[27]. Prin scopurile sale fixate în statutul de constituire, Societatea acoperea practic toată gama de probleme legate de dezvoltarea culturii şi identităţii naţionale la românii balcanici. Aceste scopuri au fost îndeplinite cu un entuziasm şi un patriotism, poate imposibile de egalat. După exemplul ei, ulterior au apărut şi alte societăţi culturale precum Societatea Academică Dacia Aureliană a studenţilor din Valea Timocului, Societatea culturală "Timoc" a românilor din Valea Timocului şi dreapta Dunării, Societatea culturală "Nivesta" din comuna macedoneană cu acelaşi nume, Cercul studenţilor macedo-români din Bucureşti ş.a., dar niciuna din ele nu s-a ridicat la nivelul de activitate şi prestigiul Societăţii de cultură macedo-române.

O activitate cu totul specială a constituit-o rolul acestei societăţi ca mijlocitor, ca verigă de legătură între românii balcanici şi statul român, contribuţia societăţii la rezolvarea problemelor acestora fiind în majoritatea cazurilor decisivă. Spicuim dintr-o listă de o lungime impresionantă doar câteva exemple din a doua jumătate a anului 1902:

a) prin adresa no.92 din 30 august preşedintele Societăţii intervine pe lângă ministerul Instrucţiunii Publice în favoarea primirii în cadrul secţiei profesionale a azilului Elena Doamna, a elevei Pandora Constante, absolventă a şcolii primare din Skopje[28];
b) adresă cu conţinut asemănător, nr. 91 din 28 august, pentru primirea la azilul Elena Doamna a elevei macedo-române Ecaterina C. Antoniu, orfană de ambii părinţi[29];
c) adresa nr. 100 din 18 septembrie prin care Societatea recomanda pe tânărul T. Papa Cornătescu, român macedonean, absolvent al Şcolii comerciale de gradul II din Bucureşti în vederea ocupării unui post la o bancă[30];
d) adresa nr. 94 din septembrie, pentru primirea la Şcoala de Poduri şi Şosele a tânărului Pinu Faber, absolvent al liceului român din Bitolia, lipsit de mijloace materiale[31];
e) adresa nr. 110 din 18 octombrie prin care Venera Anghelina, fostă institutoare în Macedonia timp de 22 de ani solicita, prin intermediul Societăţii, Ministerului Instrucţiunii Publice o bursă spre a urma cursurile şcolii de moaşe din Bucureşti, după care intenţiona să se reîntoarcă în Macedonia "unde este mare nevoie de asemenea specialiste"[32]. Dând curs solicitării, Ministerul Instrucţiunii Publice intervenea în acest sens pe lângă Eforia şcolilor;
f) adresa nr. 119, respectiv 120 prin care Societatea sprijinea cererile studenţilor George Badralexe, respectiv Sterie Hagihronii, ambii la Facultatea de medicină din Bucureşti de a obţine burse în vederea continuării facultăţii; cei doi tineri se angajau în faţa preşedintelui Societăţii ca "după terminarea studiilor să se reîntoarcă în Macedonia spre a servi acolo

---

[28] A.N. fond Societatea de cultură macedo-română, dosar 15, f.9.
[29] Ibidem, f. 10.
[30] Ibidem, f. 13.
[31] Ibidem, f.12.
[32] Ibidem, f.15.

interesele românismului"[33]. Treptat, Societatea de cultură macedo-română, care în prima perioadă de existenţă fusese patronată de statul român, şi-a dezvoltat un sistem independent de ajutorare a românilor din Balcani şi trebuie observat că societatea a acordat o atenţie egală tuturor comunităţilor româneşti din dreapta Dunării. În cadrul acestor acţiuni pe cont propriu, menţionăm înfiinţarea unor şcoli comunale, precum acelea de la Poroi şi Lunca, expedierea regulată de transporturi de cărţi şi manuale româneşti pentru românii din Balcani, achiziţionarea în Bucureşti a unei clădiri pentru a servi drept cămin studenţilor aromâni din Capitală, acordarea de ajutoare pentru institutori români din Balcani etc, adică, precum observa S.Ţovaru, Societatea de cultură macedo-română a realizat o operă de mare vitalitate pentru şcoala şi cultura românească, paralelă cu aceea a Ministerului Instrucţiunii; şi, ceea ce i-a fost caracteristic în întreaga activitate, societatea s-a străduit, prin conducătorii săi, să se sustragă diverselor influenţe politice, căutând să rămână în afara orbitei politice pentru a se dedica integral acţiunilor de ordin naţional, cultural şi economic, fapt ce a contribuit la creşterea prestigiului organizaţiei. Un aspect mai puţin cunoscut al activităţii ei, l-a constituit depistarea tentativelor unor persoane de origine bulgară, greacă sau albaneză de a dobândi cetăţenia română prin prezentarea unor identităţi false de aromâni. Fenomenul a fost observat pentru prima oară în februarie 1901, făcând obiectul unei adrese a preşedintelui de atunci, al Societăţii, V.A.Urechia, înaintate Camerei deputaţilor şi Senatului României: "mulţi streini, nota V.A. Urechia, greci, bulgari, albanezi, etc, dobândesc cetăţenia română pe căi piezişe de cât acelea pe cari le acordă legea, solicitând unor corpuri legiuitoare recunoaşterea de cetăţeni români, în loc de împământenirea, sub falsul motiv că sunt Macedo-Români şi astfel frustrează Statul de taxele ce li sunt impuse pentru indiferenţele lor, conform articolului 7 din Constituţiune"[34]. Dincolo de aspectele legale, pur juridice ale problemei, faptul reţine atenţia întrucât pare să indice interesul opiniei publice din statele balcanice pentru tânărul, pe atunci, stat român, în primul rând pentru performanţele sale de ordin economic, (mai ales în agricultură) care-l delimitau clar de prestaţiile, în acelaşi domeniu ale ţărilor respective. Fenomenul a continuat şi după 1901, Societatea de cultură macedo-română revenind cu o altă adresă, la 8 ianuarie 1903, şi precizând de această dată că poate furniza, la cererea corpurilor legiuitoare, toate lămuririle necesare pentru fiecare caz în parte, deoarece "îi cunoaşte pe toţi aceşti aşa-zişi români-macedoneni" [35].

Aşa cum s-a mai menţinut anterior, cu excepţia poate a văii Timocului, românii balcanici nu erau aşezaţi în mod compact în zone strict delimitate etnic ci se interferau pe aceleaşi teritorii cu celelalte comunităţi, într-un mozaic, în care, diversele populaţii erau, uneori, imposibil de delimitat geograficeşte. Un exemplu clasic l-a constituit vilayetul Monastir din Imperiul otoman, o diviziune teritorială artificială întrucât era compusă din partea de nord-vest a Macedoniei, partea de est a Albaniei şi Epirului şi nordul Tesaliei. Vilayetul se diviza în 5 sangiacuri: Dibra, Elbasan şi Ghiorgia ce făceau parte din Albania, Monastir, component al Macedoniei şi Selfige compus din teritorii aparţinând Tesaliei, Epirului şi Macedoniei. În 1903, consulul român la Monastir, AL. Pădeanu, înainta superiorilor săi din Bucureşti, un raport statistic privind acest vilayet, rod al unei munci de câţiva ani pe teren. Conform raportului, majoritatea populaţiei o formau albanezii dar bulgarii erau mai numeroşi, mai ales în sangiacul Monastir precum şi în Dibra şi Ghiorgia.

[33] Ibidem. f.20.
[34] Ibidem. dosar nr. 13, f. 24.
[35] Ibidem. f.26.

Al. Pădeanu avertiza că intenţiona să prezinte în mod absolut obiectiv chestiunea, deoarece găsea că "statisticile din izvor român au fost până acum foarte exagerate", dar preciza că unui observator străin de realitatea locurilor i-ar fi venit extrem de greu să opereze din punct de vedere statistic, deoarece cei 11 mitropoliţi greci din teritoriul menţionat împreună cu numerosul lor cler se sileau "din răsputeri să prezinte ca fiind greacă toată populaţia care constituieşte biserica ortodoxă răsăriteană din acest vilaiet"[36]. Rezultatul investigaţiilor lui Pădeanu se prezenta în felul următor: la acea dată populaţia vilayetului era compusă din 830.740 locuitori repartizaţi din punct de vedere etnic şi religios astfel: [37]

- turci osmanlâi	94.650		
- albanezi musulmani		260.450 total 355.100 adică	42,7%
- albanezi creştini ortodocşi		46.320	5,5%
- români	91.050 .... 10,9%		
- slavi - bulgari	214.350		
- sârbi	29.000 .... 29,6%		
- greci		88.120	10,5%
- israeliţi	6.800 .... 0,8%		

Din toate localităţile vilayetului, românii erau cei mai numeroşi în Monastir (21.500, pe locul 2 după bulgari care erau 36.000), Cruşova (5.050 români faţă de 5.200 bulgari) dar constituiau majoritatea în aşezări rurale precum Nevesca (3.200 faţă de 2.000 bulgari), Vlaho-Clisura (4.500 faţă de 1.500 albanezi şi 1.000 de bulgari), Vlaho-Livada (4350 faţă de 2.000 de greci) şi mai ales în Grebena unde la 15.100 români corespundeau 5.000 de turci şi 8.000 de greci[38]. Pe cuprinsul unui asemenea teritoriu unde era atât de greu să decelezi o comunitate etnică de o alta, statele vecine Imperiului Otoman care erau reprezentate prin grupuri de populaţie începuseră, fiecare pe contul său, acţiuni bine susţinute din punct de vedere financiar pentru implantarea unor reţele de şcoli, librării, biserici; ţări precum Grecia şi Bulgaria, chiar şi Serbia în unele locuri se aflau, cronologic vorbind, înaintea României, cu toate că statul român reuşise până în 1892 să deschidă pe teritoriul Imperiului Otoman un număr de 63 de şcoli, incluzând un gimnaziu la Monastir, o şcoală mixtă la Constantinopole, o şcoală cu clase secundare la Cruşova, reţea care cuprindea în 1892 un număr de 3.382 elevi[39]. Această inferioritate în materie de propagandă culturală ieşea în evidenţă mai cu seamă în localităţile mari. Un memoriu al lui N. Maimuca din 1902 prezenta o asemenea situaţie la Bitolia unde, datorită unui susţinut şi constant sprijin financiar comunităţile greacă, bulgară şi respectiv sârbă deschiseseră mai multe librării (comunitatea grecească poseda şi o imprimerie, singura din oraş) a căror concurenţă surclasa singura librărie românească (unica, de altfel, în toată Peninsula Balcanică) a cărei director, acelaşi Maimuca, făcea eforturi supraomeneşti

[36] A.N. fond Ministerul Instrucţiunii, dosar 210/1903, vol.2, f.13.
[37] Ibidem, f.19.
[38] Ibidem, f.20. Statistica lui Al. Pădeanu este confirmată şi de alte surse, ca de pildă Nicolae Iorga, *Histoire des Roumains de la Péninsule des Balcans (Albanie, Macédoine, Epire, Thessalie, etc.)*, Bucarest, Imprimerie "Cultura Neamului Românesc", 1919, pp. 61-62.
[39] Ibidem, p. 56.

pentru a putea plăti chiria şi salariile personalului în absenţa fondurilor din ţară, reduse drastic din bugetul pe exerciţiul financiar 1902/1903[40].

O inferioritate asemănătoare se constata şi în domeniul înfiinţării eforiilor şcolare, bulgarii şi grecii posedând asemenea instituţii ce controlau desfăşurarea normală a activităţii şcolilor şi bisericilor cu mult înaintea românilor[41]. Pentru a suplini acest handicap ministrul Instrucţiunii Publice, Spiru Haret, hotăra în 1902 înfiinţarea Administraţiei şcolilor şi bisericilor româneşti din Turcia, cu sediul la Bitolia, organism ce prelua mai multe responsabilităţi aflate până atunci în aria de intervenţie a Ministerului Instrucţiunii de la Bucureşti. Ulterior, după revoluţia Junilor Turci, organizarea şi desfăşurarea activităţii şcolilor româneşti din Balcani a revenit eforiilor şcolare. O chestiune care a generat poziţii contradictorii a fost legată de folosirea limbii literare române în reţeaua de învăţământ din Balcani. Primele cărţi didactice pentru aromâni au fost scrise în dialectul vorbit în zonă de către oamenii de cultură proveniţi din acest spaţiu, precum D. Atanasescu, Andrei Bagav, C. Belimace ş.a. Autorităţile de la Bucureşti au fost însă de părere că în şcolile româneşti din Balcani, inclusiv în învăţământul primar, să se folosească limba română literară. Gheorghe Zbuchea constată că această măsură s-a dovedit puţin stimulativă, contribuind la exodul ulterior a unei părţi a absolvenţilor acestor şcoli la nord de Dunăre[42]. De asemenea, programele analitice de studii ale şcolilor din România (aşa cum erau precizate în Monitorul Oficial nr. 35 din 15 mai 1894) erau aplicate în reţeaua românească de învăţământ din Balcani. Un exemplu îl constituia şi şcoala comercială din Ianina care, în ianuarie 1902, adopta programa menţionată cu o singură modificare impusă de specificul local, anume limba germană era înlocuită cu limbile turcă şi respectiv greacă[43].

Aşa, cum s-a mai menţionat, sumele din bugetul statului român destinate finanţării reţelei de învăţământ românesc din Balcani au crescut de la an la an, constatare valabilă cu două excepţii şi pentru perioada de după 1899[44]:

Anul	suma alocată în buget
1899	725.000 lei
1901	300.000 lei
1903	935.000 lei
1904	400.000 lei
1905	600.000 lei
1914	815.000 lei
1915	

Criza financiară de la 1900-1901 a avut consecinţe dintre cele mai nefericite asupra învăţământului românesc de la sud de Dunăre. După aprecierile lui Mihail Demetrescu, care în 1902 era directorul învăţământului secundar şi superior din cadrul Ministerului Instrucţiunii Publice, din 1898 şi până la 15 noiembrie 1901 fuseseră concediaţi un număr de 84 de institutori de diverse grade din circumscripţiile Salonic, Bitolia, Epir, Albania[45]. Bunăoară, în circumscripţia Epir, situaţia concedierilor era

[40] A.N., fond Ministerul instrucţiunii, dosar 420/1902, f. 5-6.
[41] N. Iorga, op. cit., p. 58.
[42] Gheorghe Zbuchea, *O istorie a românilor din Balcani...*, p. 66.
[43] A.N. fond Ministerul Instrucţiunii, dosar 420/1902, vol. I, f.44.
[44] V.Diamandi Aminceanul, *op.cit.*, p. 185.
[45] A.N. fond Minsterul Instrucţiunii, dosar 420/1902, f.175.

următoarea: 2 institutori concediați în Ianina, I institutor concediat în Turia, 1 în Armada, 1 în Cerneşi, 2 în Laca, 2 în Mețovo, 1 în Furca, 1 în Seracu, 1 în Samarina-Vlahoian, 1 în Samarina-Alasona, 1 în Pertori, 3 în Abela-Grebena, 2 în Abela-Damaşi, 1 în Abela-Ceariceni, 1 în Leaşnița, 2 în Smixi, 1 în Pades, 1 în Macrinu[46]. Mai grav, fuseseră închise şi localuri de şcoală: gimnaziul din Berat, şcoala comercială din Veria şi şcoala comercială din Cruşova, toate trei desființate la 1 iulie 1901[47].

Ministerul Instrucțiunii Publice a primit mai multe plângeri provenind de la institutorii din şcolile româneşti care funcționau în spațiul balcanic; într-o lungă şi emoționantă scrisoare, directorul şcolii româneşti din Târnova descria astfel situația: "Închipuiți-vă, Domnule Ministru, la începutul carierei mele, când nevoile vieții erau şi mai mici, am avut ca leafă 150 lei lunar. După câtva timp, mi s-a redus la 130, 120, 114, 100 şi astăzi, după un sfert de secol de funcționare, astăzi când greutățile vieții sunt foarte mari, de ore ce sunt părinte a 5 copii, cărora pe lângă hrană sunt dator să le dau instrucțiune, puțină educație ... sunt redus la lefa de 80 lei lunar, abia să-mi ajungă pentru pâine" [48]. Mesaje foarte asemănătoare au trimis şi preotul Nicolae D. Cometescu (cel care deschisese bisericuța românească din Cruşova)[49], Mihail şi Elena Pocletaru, membri ai corpului didactic din Salonic ("suntem singurii care n-am făcut nici o dată caz de plata care ni s-a dat"[50]) şi alții. Criza s-a resimțit imediat în procesul de învățământ. Vice-consulul român din Bitolia, G.C. Ionescu, raporta în mai 1903 referitor la examenele de sfârşit de an la liceul din Bitolia că examinarea urma să se facă pe parcursul a mai multe zile întrucât numărul de manuale era total insuficient; aceeaşi situație o întâlnise şi la şcoala normală de fete din localitate, aici motivul fiind numărul prea mic de profesori[51]. În 1902 eforii şcolii româneşti din Skopje solicitau ministrului Instrucțiunii Publice un spor de salariu pentru profesorul G. Ghica, ce transformase şcoala respectivă într-una din cele mai prestigioase din oraş, "pentru ca acesta să fie în posibilitatea de a rămâne şi pe viitor aici, unde viața este ... foarte scumpă şi unde vedem că D-sa abia poate să se întrețină cu actuala modesta leafă" [52]. La 7 martie 1902, agentul diplomatic român la Sofia, N. Mişu, justifica, în raportul său către Ministerul român de externe, necesitatea sporirii bugetului şcolii româneşti din Sofia pe exercițiul 1902/1903 prin necesitatea întreținerii cantinei de pe lângă localul respectiv, deoarece majoritatea părinților elevilor ce frecventau şcoala erau lipsiți de mijloace materiale: "din an în an numărul copiilor a crescut şi aceasta datorită în mare parte faptului că la şcoala noastră li se dă mâncare şi cărți gratis. În cursul anului şcolar 1901/1902, din 168 elevi şi elevele care frecventa şcoala, sunt 56 care mănâncă fără nici o plată la cantină"[53]. Prin decretul regal nr. 296 din 25 ianuarie 1902, bugetul şcolilor şi bisericilor româneşti din străinătate a trecut din competența Minsterului Afacerilor Străine în aceea a Ministerului Instrucțiunii Publice, dar fondul prevăzut la acest capitol nu a avut o creştere semnificativă, el situându-se la

---

[46] *Ibidem*, f.194-207.
[47] *Ibidem*, f.205-206.
[48] *Ibidem*, vol.I, f.131.
[49] *Ibidem*, f.121: salariul de 50 franci lunar pe care-l primise după 1900, nu i-a permis să facă față "nici celor mai urgente trebuinți".
[50] *Ibidem*, dosar 421/1902, f. 14-15.
[51] *Ibidem*, dosar 210/1903, vol. 2, f. 2.
[52] *Ibidem*, dosar 420/1902, f. 188-189.
[53] *Ibidem*, vol. 1, f. 115-116.

cifra de 335.000 lei față de 300.000 lei în exercițiul financiar anterior. Nici această sumă nu putea rezolva nevoile din domeniul respectiv. Fondul de 335.000 lei din exercițiul 1902/1903 era repartizat astfel: [54]

1) școlile primare din circumscripția Salonic și Bitolia	62.805
2) școlile primare din circumscripția Epir și Albania	25.500
3) preoți și cântăreți din Salonic, Bitolia, Epir și Albania	19.455
4) revizori școlari și pensia lui Apostol Mărgărit	11.760
5) Liceul din Bitolia (personal)	31.581
6) Liceul din Bitolia (materiale)	19.290
7) Școala românească de fete din Bitolia (personal)	11.050
8) Școala românească de fete din Bitolia (materiale)	6.528
9) Școala comercială din Salonic (personal)	22.460
10) Școala comercială din Salonic (materiale)	10.400
11) Școala comercială din Ianina (personal)	14.110
12) Școala comercială din Ianina (materiale)	10.092
13) Școala de băieți și fete din Sofia (personal)	8.940
14) Școala de băieți și fete din Sofia (materiale)	2.200
15) Școala mixtă din Turtucaia (personal)	2.568
16) Școala mixtă din Turtucaia (materiale)	660
17) Chiriile școlilor primare, secundare și ale școlilor din Sofia	30.741

Această situație s-a schimbat mult în bine după venirea în fruntea Ministerului Instrucțiunii Publice a lui Spiru Haret în locul lui C.C. Arion. Spiru Haret este organizatorul Administrației școlilor și bisericilor românești din Turcia, instituție căreia i s-a conferit rolul decisiv în gestionarea tuturor problemelor legate de școlile și bisericile românești de la sud de Dunăre. În locul lui Apostol Mărgărit, pensionat, Spiru Haret a numit în fruntea Administrației care își avea sediul la Monastir, pe G.C. Ionescu, român din Regat și fost vice-consul al României la Bitolia. G.C. Ionescu a fost inițiatorul modificărilor din cărțile de citire destinate școlilor românești din Balcani: din cauza cenzurii turcești, sensibilă la acele pasaje din manuale în care se evidențiau victoriile românilor asupra armatelor otomane (un caz era războiul de la 1877), el a dispus îndepărtarea din cărțile respective a tuturor secvențelor incriminate[55]. Dar contribuția cea mai prețioasă adusă de Spiru Haret ca ministru al Instrucțiunii Publice, a fost aportul său hotărâtor la votarea legii din 1903 prin care se stabilea depășirea bugetului destinat școlilor și bisericilor românești din străinătate cu 600.000 lei: această consistență suplimentară a bugetului a avut un efect benefic imediat asupra învățământului românesc din Balcani[56].

În exercițiul financiar 1902/1903 repartizarea institutelor în rețeaua românească de învățământ din Balcani era următoarea:[57] Salonic (2 institutori), Belcamen (1 institutor), Nevesta sau Nevesca (6 institutori), Vlaho-Clisura (5 institutori și 1 institutor-ajutor), Hrupiște (3), Pepeliștea (1), Caterina (4 din care 1 de limba turcă), Veria-Selia (3), Veria-Xirolivad (3), Veria-Marușa (1), Doliani (2), Liumnița (1), Oșani (2), Birislav

---

[54] *Ibidem*, f. 65.
[55] M.D. Peyfuss, *op.cit.*, p.79.
[56] S. Țovaru, *op.cit.*, p.43.
[57] A.N. fond Ministerul Instrucțiunii, dosar 420/1902., f. 144-154.

(1), Lugunța (1), Livezi (2), Ghevgheli (1), Huma (2), Cupa (2), Poroia (2), Serea (2); circumscripția Bitolia: Bitolia (3), Nijopole (4), Târnova (3), Magarova (3), Mulovіştea (5), Gopeşi (5), Ohrida - Sfântul Gheorghe (3), Ohrida - Sfântul Nicolae (1), Resna (1), Iancovăț (1), Cruşova- centrală (3), Cruşova-Cireşi (3), Cruşova-şcoala de fete (3), Perlepe (3), Pisuderi (1), Veles (3), Cociani (4), Giumaia-de-Sus (1), Skopje (3), Kumanovo (1), Murihova (1); Circumscripția Epir: Ianina (2), Turia (4), Baiasa (3), Breaza (1), Cerneşi (1), Floru (1), Paleo-Selo (1), Furca (1), Samarina-Vlahoiani (2), Samarina-Elasova (1), Samarina-Pertori (1), Samarina-Grebena (1), Abela-Grebena (4), Paltin (1), Perivole-Grebena (2 şi 1 preot), Abela-Damaşi (1), Ceariceani (1), Mețovo (1); Circumscripția Albania: Corița (4), Pleasa (2), Şipsca (2), Moscopole (1), Frasari (1), Berat (1), Elbasan (2), Durazzo (1); liceul din Bitolia: 1 profesor de igienă şi medic al ambelor internate, I profesor de limba română şi latină, 1 profesor de filosofie, română şi latină, 1 profesor de limba franceză, 1 profesor de greacă, 1 profesor de turcă (clasele I-III), 1 profesor de turcă (clasele IV-VII), 1 profesor de istorie (clasele I-VII), 1 profesor de aritmetică (clasa I), 1 profesor de matematică, 1 profesor de economie politică şi geografie, 1 profesor de ştiințele naturale, 1 profesor de religie şi director al internatului, 1 maestru de muzică vocală şi gimnastică, 1 profesor de fizică şi chimie, 1 secretar, 2 pedagogi, 1 econom, 1 portar, 1 bucătar, 5 servitori, 1 infirmier; şcoala secundară de fete din Bitolia: 1 director şi profesor de limba greacă şi pedagogie, 1 subdirector şi profesor de limba franceză şi religie, 1 profesor de istorie, geografie şi română, 1 profesor de matematică şi ştiințe ale naturii, 1 maestră de croitorie, desen şi caligrafie, 1 maestră de croitorie şi lenjerie, 1 maestru de muzică vocală, 1 institutor-director la şcoala primară alipită şcolii secundare pe timpul practicii pedagogice a elevelor, 2 repetitoare, 1 portar, 2 servitori, 1 bucătăreasă; şcoala comercială din Salonic: 1 director şi profesor de aritmetică şi fizico-chimie, 1 profesor de contabilitate, 1 profesor de limba greacă, 1 profesor de franceză, 1 profesor de turcă, economie, politică şi drept, 1 maestru de muzică vocală, 1 maestru de desen, caligrafie şi gimnastică, 1 profesor de istorie şi geografie, 1 de religie şi limba germană, 1 portar, 1 pedagog, 1 servitor; şcoala comercială din Ianina: 1 director şi profesor de limba română, 1 profesor de ştiințe naturale şi limba franceză pentru clasele I-II, 1 profesor de latină şi istorie, 1 profesor de religie şi limba greacă, 1 profesor de turcă, 1 maestru de muzică şi gimnastică, 1 profesor de geografie, 1 profesor de matematică şi franceză pentru clasele III-IV, 1 profesor de desen şi pedagogie, 1 econom, 1 portar, 1 bucătar, 4 servitori; şcoala de băieți din Sofia: 1 institutor-director, 2 institutori, 1 institutor de limba bulgară, 1 medic, 1 servitor; şcoala de fete din Sofia: 1 institutoare-directoare, 1 învățătoare, 1 servitor; şcoala mixtă din Turtucaia: 1 institutor-director, 1 institutor, 1 învățător, 2 institutori de limba bulgară, 2 servitori; revizori şcolari: 1 pentru vilayetele Salonic-Bitolia şi 1 pentru vilayetele Epir-Albania.

Anul 1903 încheie o primă perioadă de existență în istoria învățământului românesc din Balcani, caracterizată prin prezența unor dificultăți tipice acestui început de drum, dar şi a unor mari împliniri, în primul rând aceea că rețeaua de şcoli care a luat naştere acum şi-a atins scopul ei fundamental de redeşteptare a identității naționale printre românii din sudul Dunării. Revolta din Macedonia (Ilinden) din 1903 şi Iradeaua sultanului din 22 mai 1905 au fost semnalele unei noi etape în evoluția învățământului românesc din spațiul balcanic.

